Ph. Sp.
801
n

sp. 801 n Siedenroth

Theorie des Wissens

mit

besonderer Rücksicht

auf

Skepticismus, und die Lehren von einer unmittelbaren Gewißheit.

Von

Ernst Stiedenroth,

Doctor und Privatdocent der Philosophie zu Göttingen.

Göttingen,

bei Johann Friedrich Röwer.

1819.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Da die Einleitung über den Ursprung und die bestimmtere Tendenz dieser Schrift hinreichende Kunde geben wird, so bedarf es hier nur weniger Worte über die Behandlung, welche der Verfasser gewählt hat. Ein doppelter Weg lag ihm offen, ein künstlerischer und ein practischer. Hätte er den ersteren eingeschlagen, so würde er entweder auf dialectischem Wege von der Prüfung entgegengesetzter Ansichten zu den seinigen haben fortschreiten können, so daß

diese

diese sich fortwährend im Gegensatz gegen jene entwickelt hätten, oder er hätte auf dogmatische Weise verfahrend bey jeder Erörterung die möglichen Gegensätze beleuchten und aufheben können. Allein in diesem Falle hätte er befürchten müssen, daß es in einer Zeit, die keineswegs geneigt ist, ein längeres, ernstes, durchaus besonnenes und prüfendes Studium philosophischen Werken zu widmen, seiner Schrift an jener Verständlichkeit fehlen möge, die er ihr vor allen Dingen zu geben wünschte, damit sie in die Masse der sich kreuzenden Ansichten eingreifen und nach dem Maaß ihrer Kraft aufräumen möchte. Die Rücksicht auf diese Wirksamkeit bewog ihn zu dem andern Wege. — Je größer die Menge der Lehren ist, welche zugleich oder schnell nach einander auftreten, desto unbedeutender ist die Aufmerksamkeit, die einer jeden gewidmet wird, desto schwächer die Critik. Gewisse

gemeinschaftliche Punkte der Untersuchung treten als die allein wichtigen Fragen der Philosophie hervor; gewisse Uebereinstimmungen fangen an für ausgemachte Wahrheiten zu gelten. Huldigt ein Denker diesen vermeintlichen Wahrheiten nicht, so wird ihm wohl gar zu seiner Abfertigung der philosophische Zeitgeist entgegengesetzt. So sah der Verfasser sich genöthigt, Lehren, welche entweder gar keine oder eine höchst unzureichende Critik erfahren haben, aufs neue der Beurtheilung zu unterwerfen, damit endlich einmal das verwirrende Gerede, und Beurtheilen vom Mittelpunkt solcher Ansichten aus aufhöre; er sah sich ferner genöthigt, diese Lehren zum Behuf der Critik zu zeichnen, weil sie theils weniger gekannt, theils weniger verstanden sind. So entstand die unförmliche Einrichtung dieser Schrift. Was aber die eigentliche Theorie betrifft, so wird es ein anderes seyn, sie

zu widerlegen, und ein anderes, sie mit vornehmer Miene, hinter der sich die Schwäche nur zu gern verbirgt, abzuweisen.

Göttingen den 15ten December 1818.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung.

Erster Abschnitt. Erörterung des Begriffs des Wissens . . S. 28

Zweiter Abschnitt. Critik der gegen das Wissen gerichteten Lehren — 51

I. Skeptische Beweise S. 54

1. Empirischer Skepticismus — 68

2. Rationaler Skepticismus — 83

3. Logischer Skepticismus — 93

II. Unmittelbare Lehren S. 94

1. Glaubenslehre — 94

2. Unmittelbare Erkenntniß — 115

3. Intellectuelle Anschauung — 125

Dritter Abschnitt. Wie wird das Wissen? . . . . — 133

Einleitung.

Der philosophische Skepticismus muß seiner Natur nach eine der spätern Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie seyn; denn bevor ein Mißtrauen gesetzt wird in die Fähigkeit, die Natur, den Zusammenhang und die letzten Gründe der Dinge zu erforschen, muß dieses lange versucht und vielfältig gewendet seyn. Doch wie denkende Individuen irgend einmal die Unhaltbarkeit des Gedankengewebes durchschauen, welches ihnen das vielgestaltete Leben in den Zeiten kindlicher Hingebung angeeignet hat, so pflegen auch philosophirende Völker, nachdem sie lange den Schein für das Seyn genommen, und ihn zur Einstimmung mit sich selbst zu bringen gesucht, die Widersetzlichkeit desselben zu entdecken, und an ihr den Zweifel zu nähren.

Was sollte den jugendlichen Menschen, wie die jugendlichen Völker verhindern, sich mit ungetrübtem Vertrauen den Erscheinungen hinzugeben, welche sich mit so unwiderstehlicher Gewalt in ihrem Gemüth geltend machen, und in ihrer bunten Verwirrung kaum etwas anderes, als die ordnende Hand zu erwarten scheinen? Finden sie diese, wie sie denn müssen, werden sie nach Aehnlichkeiten gesondert und in Gruppen vertheilt, so fordern diese mehreren Gruppen eine neue Vereinigung um so lauter, als sie offenbar einer gemeinschaftlichen Abhängigkeit in den mannigfaltigsten Veränderungen hingegeben sind. Entsteht nun an dieser Abhängigkeit die große Idee einer Gottheit, so ist das Philosophiren in Gefahr; denn indem die Wahrheit dieser Idee, je länger sie gehegt, und genährt wird, sich desto stärker kund thut, und das höchste Bedürfniß des Menschen am ersten befriedigt wird, geräth der Geist, der im Glauben alle ihn umgebenden Veränderungen der Wirksamkeit des höchsten Wesens unmittelbar zuschreibt, und in ihm die Einheit findet für die Umwandlungen der Welt, in eine Ruhe, welche zwar durch ein gedachtes Mißverhältniß des Menschen zu

Gott,

Gott, nicht aber durch Wissensprobleme so leicht mag gestört werden. Wird hingegen der Grund der Abhängigkeit in der Natur selbst gesucht, so dürfte das Göttliche — wie vielfach dieses Wort auch gebraucht werden möchte, — nur allzuleicht verfehlt werden; wie denn selbst Anaxagoras, der den ordnenden Geist einführte, in der Naturphilosophie seiner Zeit noch so sehr befangen war, und der Wirksamkeit jenes Geistes so wenig bedurfte, daß dieser mehr als ein müssiger Gedanke, denn als ein lebendiger Vermittler der Dinge erschien. Dennoch kann nicht geleugnet werden, daß eben ein solches Anheben, wie es hier bezeichnet ist, und wie es sich fand im Griechischen Denken, dem Philosophiren seinen stärksten Schwung, und seinen naturgemäßen, aufsteigenden Gang giebt, wie sehr diese Behauptung auch dem Geist dieser Zeit widerstreben mag, der es verschmäht einen ruhigen Blick auf das Gegebne zu werfen, und es nur zu sehr liebt, gangbare Irrthümer, nach verschiedener Neigung, bald so bald anders zu verbinden, und zu einem Ganzen zu gestalten — um so schlimmer, je mehr diese Irrthümer selbst Anspruch darauf machen wollen, gegeben zu seyn.

Wird also das Eine, welches natürlich zugleich als das Erste betrachtet wird, in der Natur selbst gesucht, so versteht sich, daß nicht etwa ein ganz Unbekanntes, welches hinter den Erscheinungen verborgen liegen möge, angestrebt werde, vielmehr — was näher liegt — in diesen selbst forscht der Blick nach dem, was alle durchdringen und beleben möge durch das Leben, welches es in ihm selbst hat. So muß es geschehen, daß das scheinbar Nothwendigste und Unentbehrlichste anerkannt werde für das Erste, aus dem alles geworden sey, und wie gar vieles nothwendig und unentbehrlich ist, so müssen auch die nebeneinander oder nacheinander auftretenden Ansichten des Ersten verschieden seyn; das Wasser muß der Luft, die Luft dem Feuer weichen, denn die Erde will Niemand, weil sie zu träg und todt scheint. Aus demselben Grunde aber kann keine dieser Lehren, welches scheinbare Element sie auch zu dem Range des Ersten mag erhoben haben, zu der gegebnen Mannigfaltigkeit erklärend herabsteigen, oder wenn sie es thut, müssen nothwendig Dichtungen die Stelle von Gedanken vertreten. So wird das Denken in seinem ungehinderten Gange an der Sinnenwelt

selbst

selbst zu dem ursprünglich Vielen fortgetrieben, allein so lange es nur den Schein trennt und verbindet, steht ihm eine wichtige Krise bevor, der es nicht entgehn kann, wenn es sie gleich bey seiner jugendlichen, ungeschwächten Kraftfülle leicht überwindet, und desto mächtiger und gediegener daraus ersteht. Die Zeit muß nämlich kommen, wo die mancherley Widersprüche, welche die nächsten und gewöhnlichsten dem Sinnenschein nachgebildeten Ansichten enthalten, offenbar werden, wo an den gefundenen Widersprüchen der Zweifel sich erhebt über die Möglichkeit eines genügenden Wissens, einer völligen Uebereinstimmung dessen, was zu seyn scheint, mit dem, was einem nothwendigen Denken zu Folge seyn muß. Man braucht sich hier nur der Begriffe von Raum und Zeit zu erinnern, und der andern, welche von ihrem Einfluß leiden, der Materie, des Geschehens, der Bewegung, um sich zu überzeugen, daß jene Widersprüche wirklich vorhanden sind, und wer sein historisches Studium nicht auf Kant und dessen Nachfolger beschränkt hat, der wird auch wissen, daß sie schon von den Eleaten gefunden, und ungleich besser von ihnen beleuchtet sind, als von je-

nem. Das Gebiet einer solchen Skepsis darf so wenig unberührt bleiben, daß vielmehr eben sein Betreten erst den elastischen Schwung giebt in die Welt des Intelligibeln, in der die Philosophie allein ihr Heil suchen, und hoffen darf, die Wahrheit auszumitteln. Jenes noch rüstige Denken kann in der Skepsis nicht untersinken, es muß hindurchgetrieben werden, und um so schneller, je wirksamer der Sporn ist, den es durch die gefundnen Widersprüche, die eine Lösung fordern und erwarten, zum Weitergehn erhalten hat. So trifft es wohl, daß dieselben energischen Männer, welche die skeptische Ansicht gefaßt haben, sogleich eine höhere Stufe gewinnen, um von hier aus das Streitende in Uebereinstimmung zu bringen, wie vielfach sie in solcher ungewohnten Höhe auch umherirren und sich verirren mögen. Diesem sind die Eleaten nicht entgangen; ihr Verdienst wird dadurch nicht vermindert.

Wir haben das erste Aufkeimen, die eigentliche Genesis der skeptischen Ansicht aufgedeckt und ihre Nothwendigkeit zum Fortschreiten der Philosophie dargestellt. Nur suche man nicht in sich selbst nach den Gegenständen, welche den Zweifel zuerst erregten, um die

Wahrheit jener Schilderung zu erkunden; wir sind, wenn das Denken zur Selbstständigkeit sich erhebt, mit einem strengen System erfüllt, welches unsre Kräfte so sehr in Anspruch nimmt, daß wir einen großen Theil der philosophischen Probleme kaum ahnden, wie vielweniger auf jenem Wege der skeptischen Ansicht zugeführt werden könnten, den die unbefangene und deshalb den nächsten und auffoderndsten Erscheinungen hingegebene Forschung ergreift. Jene Ansicht einmal aufgenommen in die Gemüther, muß wohlthätig darin fortwirken; sie muß die folgenden dogmatischen Versuche begleiten, und ihren Urhebern eine Sorgfalt mittheilen, die, so lange man noch nicht verzweifelnd alle Weisungen des Denkens mit seinen Gesetzen überspringt, der Wissenschaftlichkeit nur förderlich seyn kann. Auch werden sich solche finden, die von ihr durchdrungen, und ihr ganz ergeben, sie mit den weiteren Ausbildungen einer positiven Philosophie fortwährend erweitern und kräftigen, indem sie bald einer hervorstechenden dogmatischen Seite gegenüber eine skeptische ausbilden, bald den Skepticismus in sich selbst fest und unerschütterlich zu machen trachten. Sie sind die Trei-

der, welche das Denken weiter führen, wenn etwa ein System durch Feinheit und Fülle seine Irrthümer verborgen und die freie Betrachtung allzusehr umstrickt hätte, oder wenn man müde würde, und die eine oder die andere Lehre, welche auf irgend eine Weise anspräche, und dem Geist der Zeit zusagte, sich wollte gefallen lassen. Doch jene Ermüdung kann nicht ganz verhindert werden; die productive Kraft schwindet mit der freien Thätigkeit überhaupt, wie eine Nation mehr und mehr vom Handeln zum Gehorchen und Genießen herabsinkt. So wird der Skepticismus bey den besseren und rüstigern Köpfen leicht die Oberhand gewinnen, und sich so lange erhalten, als noch eine Spur von gesundem Philosophiren übrig ist. Allein selbst dann hat er seine Zeit; entbehren kann man das Positive nicht, es erhebt sich um so stärker und mystischer, je dürrer und kahler der vorangegangne Zeitraum war, und je kräftiger es von dem überall eingerissenen Aberglauben unterstützt wird. Statt der verschwundenen Philosophie tritt eine fromme und schwärmerische Dichtung auf, welche die höchsten Gedanken, die die Vorwelt aufstellte, mit sich zu ver-

schmelzen

schmelzen sucht. Dies Schauspiel gewährt uns die Griechische Philosophie, die deshalb vor allen Dingen betrachtet zu werden verdient, weil sie ungefesselt den naturgemäßen Gang des menschlichen Geistes mehr als irgend eine andere durchlaufen ist.

Eine solche Erwägung könnte muthlos machen für das Schicksal der Philosophie, es könnte scheinen, als sey der Skepticismus der unwiderlegliche Widersacher, der der Verfertigung philosophischer Kunstwerke ruhig zusehe, diese sich bald durcheinander zerstören lasse, bald selbst Hand lege an ihre Vernichtung, übrigens unbekümmert, wie viel er selbst in dieser oder jener Zeit gelten möge und seines endlichen Siegs gewiß. Allein so wenig ein System, das etwa in der Mitte einer großen philosophischen Periode läge, schon dadurch widerlegt seyn würde, daß man es verlassen hätte, eben so wenig würde der Skepticismus sich dadurch bewähren können, daß er in einer solchen Periode zuletzt geherrscht. Ueberhaupt kann er seine Bewährung nie finden in irgend welchen äußern Erscheinungen, sondern muß sich auf innere Gründe stützen, oder sich gefallen lassen, daß man ihn geradezu abweiset.

 Unstatt=

Unstatthaft ist es deshalb, wenn Skeptiker gesagt haben, ihre Ansicht gründe sich darauf, daß die Wahrheit bisher noch nicht gefunden sey, sie leugneten aber gar nicht, daß sie sich nicht bey weiter gediehener Forschung und reiferer Einsicht möchte finden lassen. Zuerst möchte man den Zweifler wohl fragen, woher er denn so zuverlässig wisse, daß Wahrheit noch nicht gefunden sey? etwa aus dem Streit der Systeme, den er so gern im Munde führt? Doch dieses wird er im Ernst nicht behaupten wollen, oder er würde den Gegnern sehr bald das Feld räumen müssen. Dann möchte man ihn ermuntern, doch jene unnütze Zweifeley ganz beiseite zu setzen, die Forschung selbst weiter zu führen, und die Reife der Einsicht wo möglich befördern zu helfen. Auch haben jene Männer wohl nur unbesonnen einmal diese Rede geführt, denn nebenbey haben sie doch Gründe aufgesucht, oder, wenn man lieber will, gefunden, aus denen es einleuchten soll, daß der menschliche Geist niemals wissen könne, ob er im Besitz der Wahrheit sey oder nicht, obgleich man nicht leugnen möge, daß die eine Ansicht dem Menschen allerdings natürlicher scheine, und ihn deshalb mehr anspreche,

spreche, als die andere, ja daß es sogar allgemeinmenschliche Ansichten gebe. Dieses und was sonst dahin gehört, wird sich in der Folge untersuchen und aufklären lassen; hier kommt es nur darauf an, den Einfluß, den der Skepticismus in neueren Zeiten auf die Behandlung der Philosophie gehabt hat, zu zeichnen, damit es klar werde, wie ein solcher, der die Bodenlosigkeit jener Ansicht und der andern, welche sich in Beziehung auf sie gebildet haben, klar durchschaut, gerade jetzt den Beruf fühlen kann, im Gegensatz gegen herrschende Lehren die Natur, die Möglichkeit und den Gang des Wissens aufs neue zu mustern.

Man darf in Wahrheit sagen, daß fast die ganze neueste Philosophie ihre Eigenthümlichkeit durch das Bedrängniß erhalten habe, welches die wiederaufgerufenen und erweiterten skeptischen Argumentationen herbeyführten. Hume griff, sich vorzüglich auf empiristische Vorstellungsarten stützend, die Gültigkeit des Causalbegriffs an, und brachte auch nebenbey einen Grund vor, weshalb er nicht für apriorisch angesehn werden könne; fiel aber der Causalbegriff, als bloßes Product der Einbildung weg, so ging, wie sich von selbst ver-

steht, auch alles Wissen mit ihm zu Grunde. Kant, der den Humischen Skepticismus man weiß nicht für wie scharfsinnig hielt, glaubte schon im Voraus zu wissen, daß es ein apriorisches Wissen gebe, und hielt sich überzeugt, auch Hume würde dieses anerkannt haben, hätte er sich nur zufällig der reinen Mathematik erinnert. Ihm aber war nur das a priori, was sich als völlig unabhängig von der Erfahrung und nicht bloß comparativ sondern schlechthin allgemein gültig erweisen konnte. So von dem Vorhandenseyn apriorischer Urtheile für sich überzeugt, gerieth er auf den Einfall, ob sich nicht, statt daß unser Geist sich vermeintlich nach der Erfahrung forme, diese vielmehr in ihrer besondern Eigenthümlichkeit nach der Form unseres Geistes richten müsse, und durch dieselbe erst werde. Billig hätte er diesen Einfall sogleich bey Seite setzen sollen, weil ihm gemäß weder die äußere noch die innere Zuthat zu dem Ganzen der Erfahrung ausgemittelt werden konnte, indem es niemand gegeben war, eine jede für sich zu betrachten — kamen sie doch nur vereint und verschmolzen zum Bewußtsein — mithin auch für keinen von beyden Theilen das Ge-

ringste

ringste erschlossen werden konnte. Allein seine falsche Ansicht der Mathematik, seine psychologischen Vorurtheile, sein reges Bestreben die Philosophie zu Stande zu bringen, verbunden mit der Meinung, daß dieses nur durch sein vermeintes a priori geschehen könne, ließen ihn darauf nicht achten, und trieben ihn vielmehr mit solcher Blindheit und Unwissenschaftlichkeit zur Verfolgung dessen, was er nun einmal wollte, an, daß man in der That nicht weiß, worüber man sich mehr verwundern soll, ob über dieses befangene, so ganz unphilosophische und alle Forderungen wissenschaftlicher Strenge ablehnende Verfahren, oder über den Geist, der es dennoch vermochte, ohne alles Fundament und fast ganz im Reich der Dichtung ein so großes und scheinbar festes und haltbares Gebäude aufzuführen. Indeß auch abgerechnet die gänzliche Trüglichkeit seiner Gründe und Folgerungen, hatte er doch gar nichts für objectives Wissen erbeutet, und ob wir uns nach Hume den Zusammenhang der Dinge einbildungsweise vorstellten, oder nach Kant vermöge einer Form des Geistes, mußte für den, dem ein Wissen des Nichtwissens nicht genügen konnte, ziemlich einerley

seyn;

seyn; ward doch nach beyden von der Natur und dem wirklichen Zusammenhange der Dinge nichts erkannt. Außerdem durfte Kant sich nicht rühmen, Hume widerlegt zu haben, wie er es doch wollte; dieses hätte für sich und vor dem Beginnen des Systems geschehen müssen; das Anheben desselben und der Gebrauch des Causalbegriffs zu Ableitungen, ja zu seiner eignen, setzte schon eine vorläufige und blinde Anerkennung seiner Gültigkeit und wissenschaftlichen Brauchbarkeit, die Hume eben bezweifelt hatte, voraus. Aenesidemus war bey der Critik der Reinholdschen Verbesserungen bemüht, dieses ins Licht zu setzen; und in der That hätte dieses sowohl, als die gränzenlose Grundlosigkeit des Systems einem Jeden in die Augen fallen müssen, der bey dem Studium desselben einige Schärfe des Denkens mit Unbefangenheit und Ruhe verbunden hätte, statt daß alles, eingenommen von dem Rufe der Lehre und dem Vorurtheil ihrer Wahrheit, sich mit Leidenschaftlichkeit ihr hingab, nicht um sie zu prüfen, sondern um sie zu erlernen, und sie wieder zu lehren. Die älteren Philosophen aber hatten wohl eine zu unbedeutende geistige Gymnastik durchlebt, und

waren selbst zu sehr an Unwissenschaftlichkeit und Widersprüche gewöhnt, als daß sie mit Erfolg hätten kämpfen können — trotz der besten Absicht. Focht Aenesidemus das System von außen an, so lösete es Salomon Maimon dagegen in sich selbst in Skepticismus auf, in den es auch, bey sich selbst genommen, ohne Widerstreit aufgeht.

Die Schriften beyder Skeptiker hatte Fichte gelesen, und war dadurch nach seiner eigenen Aussage überzeugt worden, daß die Philosophie noch nicht zu dem Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sey. Strenge Wissenschaftlichkeit war sein Bestreben, und er glaubte, den Weg zu kennen, auf dem sie erreicht, und dadurch der Sieg über den Skepticismus erhalten werden könne. Die Kantische Philosophie stützte sich nicht auf Ein Princip, welches seine Gewißheit in sich selbst tragend, alle übrigen Lehren begründet hätte; sie ruhte vielmehr auf einer Masse nur locker zusammenhängender Untersuchungen und gerieth noch oben drein durch die vorausgesetzten Dinge an sich, und die abgesprochne Erkenntniß eines An sich, mit sich selbst in den offenbarsten Widerstreit. Schon Reinhold hatte ihr die vermißte

Wissenschaftlichkeit durch Aufstellung Eines Princips zu geben versucht, und von dieser Seite betrachtet mußte Reinholds Unternehmen Fichten eine, wenn gleich, wie die skeptische Kritik ergab, verfehlte, doch durch ihre Tendenz wichtige Vorarbeit erscheinen. Denn er selbst hielt sich überzeugt, daß eine jede Wissenschaft nur Ein Princip haben dürfe — hätte sie mehrere, so würde die vermeinte Eine Wissenschaft, da die Principe nicht zusammenhängen, in mehrere zerfallen müssen — daß dieses Princip aber in ihr selbst nicht erwiesen werden könne, weil sie damit anhebe, und alles in ihr erst durch dasselbe gewiß werde; daß vielmehr, wenn es irgend ein Wissen geben, und alles menschliche Denken nicht ein bloßes Herumtappen seyn solle, eine Wissenschaft selbst von der Wissenschaft, oder eine Wissenschaftslehre müsse aufgestellt werden können, welche zwar gleichfalls auf Einem Princip ruhen müsse, das aber keines weiteren Beweises bedürftig sey, in welchem vielmehr der Gehalt die Form, und umgekehrt die Form den Gehalt bedinge und nothwendig mache. Aus diesem Princip müßten in der Folge die Principe aller andern Wissenschaften dergestalt fließen,

daß

daß sie durch dasselbe, vermittelst der mittleren Sätze begründet würden. Jenes erste Princip nun glaubte er in dem Satze Ich bin Ich — A = A — gefunden zu haben; wie wenig es ihm aber gelungen sey, daraus die Principe der übrigen Wissenschaften bündig abzuleiten, ist schon hinreichend beleuchtet. Man kämpfte gegen den Idealismus mit dem vorgehaltenen Nihilismus; allein mit Consequenzen ist alsdann nichts auszurichten, wenn man nicht beweisen kann, daß das, was die Consequenzen aufheben, unbezweifelbar da ist. Offenbar hätte das Princip angegriffen werden müssen, welches in der That Widersprüche enthält, welche die idealistische Ansicht aufheben, und die realistische nothwendig machen. Geschah nun dieses gleich zu jener Zeit nicht, so hätte doch der Idealismus die Gemüther nicht lange beherrschen können; diese werden lieber ihre Welt behalten, sollten sie auch selbst darin untergehn müssen, als sich selbst ohne die Welt. Dieser Neigung muß es wohl zum Theil zugeschrieben werden, daß der aus der Fichtischen Lehre entsprungene Ideal=Realismus in kurzer Zeit so viele Anhänger erhielt. Doch ehe von diesem die weitere

tere Rede seyn kann, muß einer andern, früheren philosophischen Erscheinung erwähnt werden.

Fast zu gleicher Zeit mit Kant war Friedrich Heinrich Jacobi aufgetreten, wie jener der herrschenden Philosophie entgegengesetzt, wiewohl auf eine andere Weise. Früh von der Nichtigkeit der Demonstrationen für das Daseyn Gottes überzeugt, konnte er nicht begreifen, wie denkende Männer ihnen noch beitreten könnten. Seinem Grundsatz treu, daß man die Ansichten Anderer nicht durch seine entgegengesetzten für widerlegt ansehn, sondern sie sich möglichst vernünftig machen müsse, unternahm er es, den ontologischen Beweis in seiner Quelle aufzusuchen, und in seinen Ausbildungen zu verfolgen. Dieses Studium führte ihn zum Spinoza, der auf seine eigne Denkart einen entscheidenden Einfluß haben sollte. Sein Gemüth war in der That zu erhaben, und deshalb durch das Gefühl selbst zu lebendig überzeugt von der Wahrheit alles dessen, was der Menschheit allein Würde und Erhabenheit giebt, als daß jene Lehre, welche den Funken des Göttlichen im Menschen nur durch Sophismen und Wider-

dersprüche zu retten sucht, ihn consequent durchgeführt aber hätte vertilgen müssen, ihm hätte zusagen können. Dennoch wußte er die Demonstrationen derselben nicht zu widerlegen, war vielmehr überzeugt, daß alle Demonstration, wenn sie allseitig und bündig seyn und so das Verhältniß Gottes zu der Welt erklären wolle, in Pantheismus ausgehn müsse. Da diesem aber sein innigstes Bewußtseyn sich entgegensetzte, so war ihm zweyerley gewiß: der Pantheismus hob sich ihm durch seine eignen Resultate auf, und Demonstriren, wie Erklären konnte das Wesen der Philosophie nicht seyn; ihr Hauptgeschäft mußte vielmehr seyn, Daseyn zu enthüllen, und das Letzte, das Unerklärliche zu suchen. Dieses konnte sich nur in den Tiefen des Bewußtseyns finden, und an dasselbe konnte man bey dem unvermeidlichen Schicksal aller Demonstration nur glauben. Demonstration aber, — und dies war die festeste Stütze, auf der sein Glaube ruhte — war gar nicht einmal möglich, wenn sie nicht mit dem Glauben beginnen wollte, weil alles, was zum Behuf einer Demonstration vorausgesetzt wird, was den Obersatz derselben bilden soll, wieder demonstrirt

werden muß, und so ins Unendliche rückwärts.

Die letztere Ansicht von der Unendlichkeit, und der daraus folgenden Unmöglichkeit aller Demonstration ist bekanntlich eine alte skeptische Argumentation, und so war auch bey dieser Lehre der skeptische Einfluß neben dem spinozistischen unverkennbar. Jene Ansicht führte zum Nichts des Wissens; fragte man also, warum glaubst Du, so mußte die Antwort erfolgen, welche der Urheber selbst gab: in fugam vacui, aus Scheu vor dem Nichts.

Es läßt sich nicht läugnen, daß die kritische Philosophie, welche allen Gebrauch der Denkbegriffe auf das Anschauliche beschränkte, und den Ideen keinen realen Gehalt bewilligen wollte, die Idee des Pantheismus und der Naturphilosophie hervorrufen konnte; daß ferner der Fichtische Idealismus, der die Eine Seite ausbaute, nothwendig erinnern mußte an die entgegengesetzte Seite. Dennoch wäre es die große Frage, ob ohne die kräftige Auferweckung des Spinoza durch Jacobi, den der Urheber der Naturphilosophie wohl studirt hatte, der neuere Pantheismus jemals erschienen wäre? Dieser

bedurfte einer Haltung, einer Verschmelzung der beyden Seiten, und eingedenk jener oben erwähnten skeptischen Argumentation konnte der Urheber desselben sie nicht durch Demonstration geben wollen. Hier kam die schon von Kant erwähnte, wiewohl verworfene, von Fichte aber später gebrauchte intellectuelle Anschauung zur gelegenen Zeit, der die Summe des Systems um der Haltbarkeit willen übergeben wurde. Auch hier also war, wie in der Jacobischen Lehre, das Wissen von Grund aus, seinem eigentlichen Begriff nach aufgegeben, wenn es sich gleich von selbst verstand, daß das System dadurch keinen unsicheren Boden erhalten zu haben glaubte.

Wie sehr diese Philosophie sich auch ausbreitete, so konnte sie doch keinen Beifall bey denen erhalten, welche einen Unterschied machten zwischen Denken und Dichten. Diese schlossen sich vielmehr allmählig, bald näher, bald entfernter, an den in diesem Kampf und Wechsel der Systeme allein aufrechtstehenden Jacobi an. Nur wenige, gebildet durch die Alten und gewarnt durch die Neueren, bahnten sich einen eignen Weg; allein was gegen den Zeitgeist ist,

 wird

wird anfangs verschmäht und erst später erkannt.

Wohl läßt sich begreifen, wie solche, die sich der Glaubenslehre näherten, ihr eine höhere Geltung und wissenschaftlichere Gestalt anzueignen suchen konnten, wie jene deshalb bald mit fremden Lehren gemischt, bald in eine unmittelbare Erkenntnißlehre verwandelt werden mochte. Ueberall blickt jedoch der Einfluß des Skepticismus durch, und ein Wissen von Grund aus scheint von der Mehrheit aufgegeben, die nur darüber uneinig ist, was an die Stelle jenes ersten Wissens gesetzt werden müsse. Daß nun bey solchen Grundlagen das ganze darauf ruhende Gebäude keinen ächt wissenschaftlichen Character tragen könne, leuchtet wohl von selbst ein, und eben so sehr, daß es erwünscht seyn müßte, wenn die strenge Wissenschaftlichkeit aus ihrer Verbannung könnte zurückgerufen werden. Zu zeigen, daß dieses sich so verhalte, ist die Absicht dieser Schrift, da aber jene dem Wissen entgegenstehenden Lehren noch keineswegs widerlegt sind, diese auch zum Theil n u r in sich selbst widerlegt werden können, so ist die Theorie des Wissens nicht anders als polemisch durchzufüh=

zuführen, wobey sie auf zweierley Ansichten Rücksicht zu nehmen hat, auf die skeptischen nämlich, welche sich gegen alles Wissen schlechthin erheben, und auf die unmittelbaren, welche nur ein gründliches Wissen, oder ein Wissen vom Anfang an läugnen. Wie viele Wendungen es von beyden geben könne, und wie viele deshalb ihre Critik hier finden müssen, wird zunächst zu untersuchen seyn.

Alle Philosophie ist entweder empirisch oder rational, d. h. sie folgt entweder dem Gegebnen, wie es liegt, oder sie erhebt sich über dasselbe, dadurch daß sie es durchdringt, berichtigt, ordnet. Dieses mag denen wenig bedeuten wollen, welche das Durchdringen und Berichtigen wenig versucht haben; vielleicht dürften andere sagen, hier sey allerdings der falsche Rationalismus bezeichnet, der wahre indeß liege außerhalb dieser Sphäre. Allein eben jener sogenannte wahre Rationalismus ist nichts weiter, als die bloße Empirie, zu der ein Wahrheitsvermögen, Vernunft genannt, hinzugedacht wird, damit es sie kraft seiner angestammten Autorität bestätige und bewähre. Aristoteles und die späteren Philosophen bis auf Kant waren in der

That die blinden Männer nicht, für die man sie wohl ausgiebt, vielmehr hatten sie einen ungleich besseren Blick als die Philosophen der neuesten Zeit, die durch ihre heillose Verrückung und Verwirrung aller Gesichtspunkte eine solche Masse von falschen Begriffen und Ansichten theils hervorgebracht, theils veranlaßt haben, daß das Zeitalter, welches jetzt noch manche derselben für die ausgemachtesten Wahrheiten hält, zu thun haben wird, sich wieder von ihnen loszusagen. Eben dahin gehört auch die vermeintlich so wichtige Unterscheidung von Vernunft und Verstand, welche doch jeden Augenblick und selbst von Denselben anders bestimmt werden, so daß man sich wundern muß, warum man nicht über diese Dinge eben so sehr im Klaren ist, wie über Gedächtniß und Einbildung. Wie sichs mit der Vernunft verhalte, wird sich in der Folge zeigen; bey dem Schwanken in jenen Begriffen aber wird man uns vorläufig schon verstatten müssen, den Unterschied zwischen wahrem und falschem Rationalismus bey Seite zu setzen, und auf unserer obigen Beschreibung zu beharren, und das um so mehr, da sie schon durch den bloßen Gegensatz gerechtfertigt

fertigt wird. Beyden, sowohl dem Empirismus als dem Rationalismus, ist das Demonstriren gemeinschaftlich. Mithin kann es auch nur drey verschiedene Arten des Skepticismus geben, den empirischen, den rationalen, und den logischen, welche weiter unten näher werden bekannt werden.

Erkennt man ferner, irgend einer skeptischen Argumentation gemäß, ein ursprüngliches oder erstes Wissen für unmöglich an, so giebt es nur dreierley Weisen, auf die man eine unmittelbare Gewißheit begründen kann, das Gefühl nämlich, welches den Glauben ergiebt — mag nun das Gefühl selbst noch durch eine unmittelbare Annahme bewährt werden sollen, oder nicht — die unmittelbare Erkenntniß, oder das unmittelbare Anerkennen durch irgend ein dazu ausgestattetes Vermögen, und die intellectuelle Anschauung, welche den Gegenstand vor sich sieht, und nicht täuschen kann, weil hier das verderbende, ja zweifelhafte Medium der Sinne fehlt. Man sieht wohl, wie sehr alle drey, für sich genommen, und ohne das, was vorliegt, betrachtet, sich zu vereinigen streben, und wirklich wird auch das eine und das andere von

diesem und jenem für so gar unrecht nicht erklärt, wenn es nur um das Object besser stände.

Dieses nun sind die Ansichten, welche ihre Prüfung erwarten, und so muß diese Schrift in drey Hauptabschnitte zerfallen. Der erste derselben muß den Begriff des Wissens mit seinen Verwandtschaften und Gegensätzen erörtern, damit man wisse, worüber wir reden; der zweyte muß das Wissen von den Anfechtungen, die ihm gemacht werden, befreien; der dritte endlich die Theorie desselben aufstellen.

Hinreichend übrigens gewarnt durch so viele Versuche der neuesten Zeit, welche nicht sowohl die Wahrheit auszumitteln, als vielmehr gewisse Lieblingslehren, auf eine oder die andere Weise, es koste was es wolle, zu heben und zu halten trachten, werden wir uns dem einzigen Interesse überlassen, welches mit dem Zwecke des Philosophirens besteht, dem Interesse der Forschung nach Wahrheit. Was sich als solche durch seine Gewißheit darbietet, werden wir, es sey was es wolle, auf keine Weise von uns ablehnen; denn nur dann kann die Philosophie Fortschritte machen, wenn ein jeder, was

was sich ihm wissenschaftlich darbietet und aufdringt, redlich annimmt und verkündet; nicht aber, wenn sein ganzes Verfahren nur ein Aufsuchen von Gründen ist, um das, was er nun einmal will, vielleicht zu seiner eignen Ueberzeugung, vielleicht auch nicht, herauszubringen. Die letzteren werden sich einen entschiednen Ton schon gefallen lassen müssen; denn die durch unbefangne, strenge und besonnene Forschung bewirkte Lebendigkeit der Ueberzeugung kennt keinen andern.

Erster Abschnitt.

Erörterung des Begriffs des Wissens.

Behauptet Jemand, daß er etwas wisse, so wird gefragt, woher oder wodurch; man ist also mit der bloßen Behauptung nicht zufrieden, und deutet an, daß das Wissen, um ein solches zu seyn, irgend wie begründet seyn müsse. Wird die Quelle des Wissens angeführt, so wird das vorgegebne Wissen theils anerkannt, theils verneint. Es ist also nicht genug, daß ein Grund angegeben werde, sondern das Gewußte muß durch diesen Grund wahrhaft verbürgt werden. Wiederum kann es geschehen, daß zwar der Grund, wie er ist, für das Wissen zureicht, daß aber der Grund selbst wieder der Frage nach einem neuen Grunde unterliegt, aus dem die Gewißheit desselben folge. Indem nun die letzte Gewißheit nicht bloß von dem vorangehenden Grunde,

Grunde, wie er ist, abhängt, sondern von der Gewißheit desselben, und so fort bis zum letzten, erweitern sich die Forderungen für das Wissen. Haben aber alle Gründe bis zum letzten die gleiche Gewißheit und innere nothwendige Verknüpfung, so wird das Wissen anerkannt. Das Wissen ist also der Besitz einer Wahrheit, wiefern derselbe durch lauter zwingende Gründe erhalten ist, und Gewißheit ist die Ueberzeugung von jenem Besitz. Das Wort zwingend scheint überflüssig, denn ein Satz, oder was es sonst sey, heißt eben nur in so fern ein Grund, als er etwas begründet, und das Begründen setzt eine nothwendige Folge dessen voraus, was für begründet gelten soll. Allein wiefern auch Scheingründe Gründe genennt werden, ist jener Zusatz nicht überflüssig, welcher sogleich auf das eigenthümliche Verhältniß zwischen Grund und Folge hinweist. Das Wissen muß natürlich immer zuletzt auf dem Bewußtsein ruhen, denn über das Bewußtsein hinaus giebt es keinen Stoff des Denkens, mithin auch keine Anfänge des Denkens; in keiner Gestalt aber ist das Wissen einerley mit dem Sich Bewußtsein. Das Sich Bewußtsein so oder anders, wiefern es

den

den Charakter der Nothwendigkeit und Unabwendbarkeit trägt, d. h. wiefern dasselbe von unserer Willkür völlig unabhängig ist, und wir es schlechterdings nicht anders gestalten können, als es ist, giebt nur den letzten Grund für das Wissen her. Ich weiß, das irgend etwas so oder so sey, und der Grund davon ist, weil ich davon ein schlechthin nothwendiges Bewußtsein habe. Diese Unterscheidung ist keineswegs gleichgültig, wie sie vielleicht auf den ersten Blick scheinen möchte; sie dient dazu, den Begriff des Wissens rein zu erhalten, welches namentlich für die höhere philosophische Speculation von großer Wichtigkeit ist. Ist das Gewußte bloß factisch, und hat es weiter keinen Grund als den des nothwendigen Bewußtseins in mir selbst, oder in einem andern, von dem ich es überkommen habe, so ist das Wissen empirisch — welches eben am leichtesten mit dem Sich Bewußtsein verwechselt wird — ist es aber nicht bloß factisch, ruht es nicht bloß auf einem nothwendigen Bewußtsein, und ist es keine bloße Folge aus einem Bewußtsein, wiefern es ein solches ist, so ist es rational. Dieses scheint dem Obigen zu widersprechen, in welchem gesagt

wurde,

wurde, alles Wissen ruhe zuletzt auf dem Bewußtsein; allein der Widerspruch ist nur scheinbar, was eben behauptet wurde, wird hier nicht geläugnet, nur übersehe man die näheren Bestimmungen nicht, die in der negativen Beschreibung des rationalen Wissens gegeben sind. Wie aber wird das rationale Wissen positiv beschrieben, auf welche Weise soll es anheben, um ein solches zu seyn? Diese Ausführung gehört billig für die später folgende Theorie; hier bedurfte es nur des Gegensatzes, um das Jetztfolgende zu erläutern. Da nämlich alles empirische Wissen genau genommen doch nur Erscheinung ist, indem ich in objectiver Beziehung nie sagen kann, dieses oder jenes ist so; so bedarf alles empirische Wissen, wiefern es Anspruch an Objectivität machen will, noch eines höheren, des rationalen nämlich, so daß jene objective Beziehung berücksichtigt, streng genommen nur das rationale Wissen ein solches genannt werden kann, weil es allein zu den letzten Gründen hinaufsteigt, während das empirische Wissen nur in so fern auf letzten Gründen ruht, als die Objectivität vorausgesetzt wird. Das einzige, was keiner höheren Geltung bedarf,

darf, als jener empirischen, sie auch nicht erhalten kann, sind die Vorstellungen, als solche, mit ihrem Inhalt, als einem solchen, ohne alle weitere Beziehung. Das rationale Wissen läßt sich auch ein Wissen a priori nennen, und ein anderes Wissen a priori giebt es nicht, weil alles Wissen auf Gründe sich stützen muß. Nur die obenberührte Verwechslung hat bewirkt, daß man mannigfaches Bewußtsein von diesem und jenem nicht selten ein Wissen a priori genannt hat. Damit ist aber keineswegs zugleich gesagt, daß es keine Vorstellungen a priori im menschlichen Geist gebe, d. h. solche, welche weder durch äußere oder innere Anschauung entstanden, noch an solchen entstandenen gebildet, vielmehr ursprünglich dem Geist irgend wie eingepflanzt sind. Solche Apriorität kann aber wieder nicht durch bloße innere Erfahrung vernommen werden, sondern wird nur durch Speculation erhalten, und die Wahrheit derselben gelangt zu uns in einem rationalen Wissen.

Der Begriff des Wissens wird in das hellste Licht gesetzt durch die ihm verwandten und entgegengesetzten Begriffe, und so mögen diese gleich hier ihre Erörterung finden, bevor wir zu der

De=

Deduction des Begriffs der Wissenschaft übergehen.

Unter Wahrheit versteht man die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen. Bedenkt man nun, daß das empirische Wissen nicht über den Schein hinausgeht, und daß eine Vergleichung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen, welche der Skepticismus wundersam genug fordert, unmöglich ist, so ergiebt sich zugleich, daß Wahrheit in Beziehung auf das Seyn nur im rationalen Wissen erhalten werden kann. Wahr ist demnach das Gewußte, und der Freund der Wahrheit wird zu untersuchen haben, ob er wirklich weiß, oder nur zu wissen glaubt — eine Untersuchung, welche die Menschen so wenig lieben, daß sie im Gegentheil alles anwenden, um sich zu überreden, sie wüßten. Ruht nun die Erkenntniß der Wahrheit auf dem Wissen, mit dem sie eins ist, so kann nicht umgekehrt das Wissen auf der Wahrheit ruhen. Es ist daher irrig, wenn Spinoza sagt: die Wahrheit offenbart sich selbst, und auf diese Offenbarung gründet sich das Wissen. Dieser Irrthum hängt mit der Lehre über die Deutlichkeit der Erkennt-

niß zusammen. Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen kann sich nicht selbst offenbaren, durch welche Eigenschaft dieser Vorstellungen es sey, sondern wird nur in so fern erkannt, wiefern die Vorstellungen auf lauter zwingenden Gründen ruhen. Spinoza's eignes Beispiel belegt dieses; er hatte die Wahrheit bloß deshalb nicht, weil er nur zu wissen vermeinte, ohne zu wissen.

Der Begriff der Wahrheit führt von selbst zu dem vielbesprochnen und vielgelobten Wahrscheinlichen. Es hat Philosophen gegeben, welche die Wahrheit, als unerreichbar, aufgaben, und sich mit dem Wahrscheinlichen, das allein erhalten werden könne, begnügten. Noch mehrere mögen wohl im Herzen der Wahrscheinlichkeit gehuldigt haben, während sie öffentlich und laut die Wahrheit priesen. Wieder andere haben die Wahrscheinlichkeit aus der Philosophie ganz verbannt, und uns angewiesen, sie für uns zu behalten. Das Wahrscheinliche wird wohl zuweilen bestimmt, als ein solches, welches mehr Gründe für sich, als wider sich habe. Demnach käme es darauf an, die Gründe zu zählen, deren Quantität doch nichts bedeuten

kann,

kann, sondern allein die Qualität. Ferner von einem und demselben Standpunkte aus können nicht Gründe für und wider einen Satz ausgehen, sondern nur von verschiednen Standpunkten; es kommt also darauf an, den rechten zu suchen, denn einer darf es doch nur seyn, wenn gleich die Willkür mehrere nehmen kann. Endlich sollen die Gründe denn auch wieder wahrscheinlich seyn, oder Wahrheit aussprechen? Jenes müssen sie wohl; daher wäre zu wünschen, daß man angäbe, wie man zu der ersten Wahrscheinlichkeit ohne Wahrheit gelangen soll. Offenbar kann ohne diese von jener gar keine Rede seyn, und dies führt uns zu der richtigen Theorie. Erst durch Annäherung zu einer bekannten Wahrheit kann uns etwas wahrscheinlich werden, sey es nun daß diese Annäherung in einer Aehnlichkeit der Umstände und Verhältnisse ruht, oder in gewissen Forderungen, welche wir machen müssen, ohne daß doch irgend einige Data zum Wissen vorhanden sind. So ist es wahrscheinlich, daß der Mond mit lebenden Wesen besetzt ist. Wahrscheinlich ist mithin eine Annahme, welche auf Aehnlichkeit von Verhältnissen ruht, denn auch bey jenen

Forderungen wird diese Aehnlichkeit zum Grunde liegen. Hieraus ergiebt sich, daß das Wahrscheinliche vorzugsweise seinen Sitz im Factischen habe, und durch comparative Allgemeinheit, vermittelst der Schlüsse nach Analogie und Induction erhalten werde; daß ferner die Wahrscheinlichkeit in der Philosophie, wiefern dieselbe Wissenschaft seyn will, keinen Platz finde.

Wenn das Wissen dem Meinen geradezu entgegengesetzt ist, so darf dieser strenge Gegensatz doch nicht in Beziehung auf den Glauben angenommen werden. Von diesem geht die Rede so oft, daß er wohl eine nähere Untersuchung verdient. Soll unter Glauben ein Annehmen ohne alle und jede Gründe verstanden werden, so ist es schlechthin blind und verwerflich, weil das gerade Gegentheil dieselbe Bündigkeit hat. Kann der Glaube sich rechtfertigen, dann ist er nicht mehr ohne Gründe, folglich nicht mehr blind. Wir abstrahiren hier von allen Bestimmungen, welche man jenem Begriffe in besonderen Wissenschaften oder im gemeinen Leben beilegen mag, und halten uns an seine philosophische Bedeutung.

Zu einem Satze können mehrere Gründe hinleiten, doch können die Gründe von der Art seyn, daß sie keine rein objective Kraft besitzen, also nicht für jeden, er mag ihnen zugethan oder abgeneigt seyn, verbindend und zwingend werden können. Abgewiesen werden können sie nicht, ihren vollen Gehalt aber erhalten sie erst durch eine subjective Zugabe, welche aus dem Gemüth entspringt. Nämlich für dieses Gemüth, welches eine gewisse Tendenz schon in sich trägt, werden sie verbindend. Doch müssen sie auch für sich immer von der Art seyn, daß sie wenigstens die Idee entweder erzeugen, oder hervorrufen können. In solchem Falle also fehlt das Wissen, und an seine Stelle tritt der philosophische Glaube. Eben so können zwar die Gründe einen Satz durchaus ergeben, aber nicht mit allen Bestimmungen, welche die völlig ausgebildeten Begriffe jenes Satzes erfordern. In diesem Falle wird zwar jenen Gründen kein Zusatz aus dem Gemüth beigelegt, allein zu ihnen treten neue Gründe für den Satz, nach seinem vollen Begriff, hinzu, welche nicht wie jene objectiv sind, sondern auf dem Gemüth ruhen. Auch hier findet der philosophische Glaube statt,

der also, wie man ihn schon längst richtig bezeichnet hat, auf einer inneren, aus dem Gemüth entspringenden Nöthigung ruht, das für wahr zu halten, was sich entweder überall nicht, oder wenigstens nicht seinem vollen Begriff nach, mit Bündigkeit und Strenge demonstriren läßt. Hieraus geht hervor, daß der Glaube auch in der Philosophie sehr wohl statt finden darf, und daß diese, wenn sie gleich ihre wissenschaftliche Tendenz nie verläugnen soll, doch, wenn es seyn muß, gar wohl theilweise eine bescheidne Glaubenslehre werden kann. Denn abzuweisen sind jene Gründe einmal überall nicht, und auch der Zusatz darf sich geltend machen, weil er nicht in strenger Individualität, sondern im Gemüth seinen Sitz hat, von dem sich annehmen läßt, daß es bey dem größeren Theile der Menschen dieselbe Lage haben werde. Sollte aber bey irgend einem das Gemüth ganz ausgestorben seyn durch das Leben oder verirrte Speculationen, so ist ihm die Glaubenslehre nichts. Der Glaube selbst kann daher nicht übertragen werden, wie es allenfalls mit dem Wissen, welches eine objective Kraft mit sich führt, geschehen kann, wenn nur der Andere

fähig ist zu fassen, sondern muß in einem jeden lebendig entstehen, und deshalb ist ein todter Glaube gar keiner, sondern ein bloßes Nachsprechen, oder ein sich selbst verkennendes problematisches Dahingestelltseynlassen. Eine Glaubenslehre kann nur dann wirksam werden, wenn das Gemüth des Vernehmenden dieselbe Gestalt und Lage hat, wie das Gemüth dessen, den sein Glaube zu der Lehre führte. Es versteht sich nach allem Gesagten, daß das Gegentheil des Geglaubten nicht kann erwiesen werden. Sollte daher einer durch falsche Argumente einen solchen Beweis führen wollen, so tritt der Glaubenslehrer mit Recht in wissenschaftlicher Kraft zur Widerlegung des vermeinten Wissens, und zur Vertheidigung des Glaubens auf.

Ein Glaube, der sich bloß und allein auf eine Gemüthslage stützt, ohne alle leitende Gründe, ist für den Zuschauer blind, wenn gleich in dem Individuum, welches ihn hat, leitende Gründe unbewußt wirken mögen, und er also in diesem der That nach nicht blind seyn mag. Ein blinder Glaube würde es seyn, wenn jemand, äußerst empfänglich für das Schöne und Erhabne, einer Ansicht bloß deshalb beipflichten

wollte, weil sie schön und erhaben wäre. Hier ruhte der Glaube allein auf der Gemüthslage, und hätte keine philosophische Bedeutung. Ein Glaube, der nicht zugleich auf die leitenden Gründe und das Gemüth gestützt ist, setzt den Glaubenden nicht selten in die größte innere Peinlichkeit, wenn er etwa bestritten wird. Diese Peinlichkeit entsteht aus der Nothwendigkeit zu glauben, und der Unmöglichkeit den Glauben positiv durch irgend welche Gründe zu rechtfertigen, und den Gegner zu beschämen. Der so Glaubende pflegt sich wohl auszudrücken: ich bin nicht mathematisch, wohl aber moralisch gewiß; ein Ausdruck, der passender ist, als man zuzugeben pflegt, indem das Mathematische die strenge Demonstration, das Moralische hingegen das Gemüth repräsentirt.

Ein Autoritätsglaube, da er nicht aus eignem Bedürfniß lebendig hervorgegangen ist, weiß weder von der Bescheidenheit des philosophischen Glaubens, noch von der Peinlichkeit des bloßen Gemüthsglaubens, sondern ist keck und verwegen, und betrachtet den Gegner entweder als einen Unverständigen, oder als einen Nichtswürdigen.

Im

Im Leben wird Glauben und Meinen jeden Augenblick verwechselt; ja selbst das Wissen thut manchmal, als meine es bloß, aus Rücksicht oder Bescheidenheit. Das Meinen aber ist von beyden ganz verschieden, denn es ist ein von der Gemüthslage unabhängiges, mit dem Bewußtsein der Unsicherheit der Gründe verbundnes Annehmen. Da man nicht umhin kann irgend etwas von den Dingen zu denken und auszusagen, das Wissen aber schwer zu erreichen ist, so geht das Meinen in der Geschichte des Denkens immer voran. Die bemerkte Irrigkeit mancher Meinungen führt zur Prüfung derselben überhaupt. Diese sollte mit einer solchen Strenge vorgenommen werden, daß während derselben keine Meinung irgend einigen Einfluß gewänne, sondern die Forschung mit Ruhe und Besonnenheit zwischen dem Gegebnen und den Meinungen in der Mitte schwebte. Das Unglück der Philosophie aber ist: daß die Philosophen einige Meinungen berichtigen, während sie sich von andern desto unumschränkter beherrschen lassen. Aus der Philosophie soll alles Meinen verbannt seyn.

Der Gebrauch des Worts Philosophie in den bisherigen Auseinandersetzungen führt um so mehr zu einer Entwickelung dieses Begriffs, jemehr wir in der Folge, wenn von Wissenschaft die Rede seyn wird, über diesen Gegenstand im Klaren seyn müssen. Alle Welt redet von Philosophie, viele philosophiren selbst, man schreibt Geschichten der Philosophie und weiß gar wohl, was in sie aufzunehmen ist, ja man kennt und nennt die einzelnen philosophischen Disciplinen, und dennoch, wenn seine Definition verlangt wird, stockt mancher, und die übrigen geben so verschiedenartige Definitionen, daß man kaum glauben sollte, es sey von derselben Sache die Rede. Ohne Zweifel rührt diese Verschiedenheit daher, daß man die Definition den Resultaten seines Denkens anpassen, daß man in ihr den Inhalt seiner eignen Philosophie geben, oder auch den Kreis beschreiben wollte, den man sich zur Untersuchung ausersehn hatte. Aus jenem falschen Anpassen erklärt sich auch, wie man behaupten konnte, es habe bis zur Erscheinung eines gewissen Systems gar keine Philosophie gegeben. Der Kreis aber darf nicht willkürlich genommen werden, sondern ist gegeben.

Eine der gewöhnlichsten Definitionen ist: Philosophie sey die Wissenschaft, welche das Räthsel des Daseyns der Dinge, und der Bestimmung des Menschen zu lösen habe. Diese Definition, wenn man ihr auch noch hinzufügt, durch welchen Character der Speculation jene Lösung geschehen soll, ist durchaus unstatthaft. Denn ob die Dinge da sind, und ob es eine Bestimmung des Menschen gebe, kann selbst erst durch Philosophie herausgebracht werden, und darf also keineswegs vorläufig in ihren Begriff geschoben werden. Dazu kommt noch, daß es sich ganz von selbst versteht, daß das Räthsel des Daseyns nicht gelößt werden kann. Ferner leidet die Definition an der willkürlichsten Einseitigkeit in der Beschränkung der Sphäre, und dieser bloßen, durch nichts zu rechtfertigenden Willkür entquillt nachher wieder die Behauptung, daß die Aesthetik, Logik und Psychologie nicht zur Philosophie gehören, weil sie in jene Sphäre nicht eingehn wollen. So wird man von seiner eignen Willkür fortgeführt, während man der Nothwendigkeit zu gehorchen meint.

Wenn

Wenn alles Philosophiren vom Gegebnen ausgeht, wie es muß, weil es sonst von Nichts ausginge, so macht auch alles Gegebne den gleichen Anspruch auf die Speculation und unterliegt dem Philosophiren auf die gleiche Weise, wiefern es nämlich durch sich selbst dem Philosophiren einen Anfang darbietet. Philosophie ist also Wissenschaft des Gegebnen, und zwar des gesammten Gegebnen. Diese Definition muß jedoch dadurch noch genauer bestimmt werden, daß angegeben wird, was das Gegebne, durch die Art wie es gegeben ist, verlangt. Zuförderst ist es ohne Ordnung und inneren Zusammenhang, ferner ist es zum Theil mit Widersprüchen behaftet — man denke nur an Raum und Zeit. Der innere Zusammenhang muß also aufgesucht und dargelegt, das Gegebne selbst aber muß zur möglichsten Klarheit gebracht, die Widersprüche, wenn sie sich finden, müssen herausgeschafft, die Vollständigkeit der Begriffe endlich, welche unter sich eine gesonderte Masse bilden, muß dargethan werden. Ferner, das bloße empirische Wissen bleibt zwar bey der Gegebenheit stehn; allein dies genügt nicht. Die Veränderungen führen auf Ursachen,

diese

diese auf neue und sofort. Empirisch kann man nicht bis zum Letzten vordringen; daher die Verachtung des empirischen Wissens, welches man wohl eine Wisserey ohne Wissen genannt hat. Die Untersuchung des Gegebnen selbst muß der Forschung nach den Ursachen vorangehn, wenn diese gelingen soll. Wer das Gegebne untersucht, und sich bestrebt, zu ihm die nichtgegebnen Ursachen, jenem gemäß, aufzufinden, der philosophirt. Bemüht sich jemand nur um empirisches Wissen, so kann man nicht sagen, er philosophire. Die Geschichte der Philosophie stimmt mit diesem Allen überein. Wer sie studirt, findet, daß die Tendenz aller Systeme dahin geht, zu dem Gegebnen die nichtgegebnen Ursachen, jenem gemäß zu finden, es möge nun das gesammte Gegebne, oder ein Theil desselben in Betrachtung gezogen seyn. Philosophie als Wissenschaft ist demnach die Wissenschaft von der Natur des Gegebnen und seinen Ursachen. Eine gewisse Philosophie besteht aber oft nur in einer zusammengereihten Masse von Philosophemen, ohne Wissenschaftlichkeit. Dies gilt namentlich von den empiristischen Philosophieen, wie dies schon aus dem, was oben vom stren-

gen Wissen gesagt wurde, klar seyn muß, und noch weiter klar werden wird.

Indem wir uns zu dem Begriff der Wissenschaft wenden, sieht man leicht, daß unter diesem Wort kein einzelnes Wissen gedacht werde, sondern ein verbundnes. Von welcher Art aber wird diese Verbindung seyn müssen? Gewiß nicht bloße Aggregation, die nur ein Nebeneinanderstehen ohne inneres Band ist; ein solches muß aber vorhanden seyn, wenn die Wissenschaft Eine und nicht mehrere seyn soll. In einer Wissenschaft müssen alle Glieder in einander greifen, und zwar so vollständig und genau, daß ein jedes Glied an dem Orte steht wo es von einem vorangehenden mit Nothwendigkeit hervorgetrieben wird, und einem nächst folgenden mit Nothwendigkeit vorangeht. Diese nothwendige innere Verknüpfung muß rückwärts fortgehn bis zum ersten Gliede, sey dieses ein Satz oder Begriff, welches erste Glied Princip genannt wird, vorwärts aber muß sie so lange dringen, bis sie den Hauptbegriff, welcher einer Wissenschaft zum Grunde liegt, vollständig ausgefüllt hat. Erst, wenn beydes statt findet, ist die zur Wissenschaft erforderliche Abgeschlossenheit

heit in sich vorhanden. Daß die Wissenschaft nur Ein Princip habe, aus dem alle ihre Sätze fließen, ist keineswegs nothwendig. Man urtheilt, ohne ein solches einiges Princip würde nicht Eine Wissenschaft seyn, sondern mehrere, indem von jedem Princip aus eine eigne unabhängige Reihe durchlaufen werde. Allein wiefern die mehreren Principe, welche nicht nothwendig Sätze zu seyn brauchen, sondern auch Begriffe seyn können, vermittelst eines gemeinschaftlichen Classenbegriffs, auf den sie sich beziehen, mit einander in Verbindung stehen, muß auch alles, was aus ihnen folgt, in Verbindung seyn, und sich gegenseitig bedingen, daher sind auch die Reihen nicht uuabhängig, sondern sie greifen fortwährend in einander, wie man dies z. B. gleich in der Moral sehen kann, welche durchaus nicht auf Ein Princip zurückgeführt werden kann, sondern so viele Principe hat, als sittliche Ideen vorhanden sind, welche jedoch alle durch ihre Beziehung auf den Willen und den Begriff des Guten mit einander in Verbindung stehen, und in den Reihen, welche sie bilden, einen steten gegenseitigen Einfluß zeigen. Wissenschaft ist also nach den ge-

gebnen

gebnen Erörterungen das Wissen, wiefern es ausgehend von sichern Principen, in nothwendigem Fortschritt die Sphäre eines Classenbegriffs vollständig und allseitig erfüllt. Alle Wissenschaft ist ein organisches Ganzes, worin jeder Theil den andern bedingt, nur nicht in der Kreisform, sondern in der Reihenform.

Alle Philosophie hat die Tendenz zur strengsten Wissenschaftlichkeit, und ist in der Idee durchaus Wissenschaft. Eben deshalb, weil sie Wissenschaft seyn will, muß ihre erste Frage nach der Möglichkeit des Wissens seyn, und ihr erstes Bestreben, diese Frage genügend zu beantworten. Denn wollte sie diese Frage umgehen, so würde ihr ganzes Fundament schwankend bleiben, und sie würde befürchten müssen, daß ihr Bau wieder zusammenstürze. Läugnet sie nun das Wissen, so kommt sie ihrer Idee nach, in welcher sie Wissenschaft ist, nicht zu Stande; bejaht sie aber das Wissen, so bildet die Theorie desselben ihr Fundament. Diese kann zu einer allgemeinen Wissenschaftslehre ausgebildet werden, wenn nicht bloß das Wissen dargethan wird, sondern wenn die Idee der verschiednen philosophischen Wissenschaften, und

die

die Principe dieser Wissenschaften deducirt werden. Die Theorie des Wissens aufzustellen, ist hier die Absicht.

Vor dem Schlusse dieses Abschnittes mag noch eines Unterschiedes erwähnt werden, welcher im Wissen gemacht wird, nicht an und für sich, sondern wiefern dasselbe sich auf Realität bezieht. Man redet nämlich von einem objectiven Wissen oder Dogmatismus, und einem subjectiven Wissen oder Formalismus. In dieser Beziehung wird unter jenem nicht etwa ein Wissen von dem, was außer dem Menschen ist, unter diesem ein Wissen von dem, was in dem Menschen ist, verstanden; in diesem Sinn gebraucht man jene Gegensätze nicht vom Wissen. Vielmehr will das Objective sich beziehen auf das An sich, d. h. auf die Dinge, wie sie unabhängig von unsern Vorstellungen sind, mithin auch auf den Menschen, und zwar, weil der Körper der Außenwelt angehört, auf den menschlichen Geist, wie er unabhängig von seiner Vorstellung von sich seyn soll; das subjective dagegen will sich allein auf Erscheinungen und ihre Formen beziehn und vom An sich nichts wissen. Da Erscheinung und ihre Form nicht

getrennt gegeben sind, sondern vereint, so kann der Formalismus mit wissenschaftlicher Strenge nicht zu Stande kommen; denn die apagogischen Beweise, deren er sich eigentlich allein bedienen muß, reichen dazu nicht aus. Da ferner die Form wieder der Untersuchung unterliegt, so muß der Formalismus sich aufheben, weil die Form um ihrer inneren Widersprüche willen undenkbar ist, und die Forschung mithin dabey nicht ruhen kann. Endlich will zwar aller Formalismus ein subjectives Wissen, mithin in Beziehung auf Erscheinungen und deren Formen im Besitz der Wahrheit seyn; allein das Wissen steht selbst, der Consequenz der Lehre nach, unter dem Einfluß des Formalismus, und wird mithin zu Nichts.

Zweiter Abschnitt.

Critik der gegen das Wissen gerichteten Lehren.

I. Skeptische Beweise.

Schon in der Einleitung ist gezeigt, daß alle Philosophie entweder empirisch sey, oder rational, d. h. daß sie entweder der äußern und innern Erfahrung folge, oder die Unzulänglichkeit derselben erkennend, sie berichtige durch Anerkennen, Verwerfen, Umbilden. Damit ist zugleich eine verschiedene Ansicht vom Werth des Gegebnen unzertrennlich, indem der Empirismus behauptet, die Erfahrung liefere richtige Erkenntniß, der Rationalismus hingegen diese läugnet. Wohl versteht es sich aber von selbst, daß auch die rationale Philosophie vom Gegebnen, d. h. von der Empirie ausgehe; denn über nichts läßt sich nicht philosophiren. Die kritische Philosophie ist in solcher Beziehung

Rationalismus, in Beziehung auf ihre Resultate Dogmatismus, und kann auf keine Weise die dritte Stelle, auf die sie Anspruch macht, einnehmen. Der Empirismus erweitert die Erfahrung, oder will sie wenigstens erweitern durch Schlüsse; der Rationalismus verwirft die Erfahrung durch Schlüsse, und berichtigt sie auf dieselbe Weise. Beyden also ist das Argumentiren gemein, und so muß es drey verschiedene Arten des Skepticismus geben, oder sie müßten noch werden, wenn sie nicht schon vorhanden wären, den empirischen, den rationalen, den logischen. Freilich wollen neuere Skeptiker nicht wissen von solchen verschiedenen Arten; ihnen ist der Skepticismus Einer, ohne weiteren Beinamen, und nur verschiedene Darstellungen wollen sie gelten lassen. Allerdings ist es gewiß, daß aller Skepticismus auf das Endresultat hinausläuft: ich weiß nicht, ob ich etwas weiß, welches offenbar mit der andern Formel: ich weiß nichts, zusammenfällt; allein eben so gewiß ist es, daß nicht allein Endresultate, sondern auch Principien Verschiedenheit der Systeme und Lehren begründen, und jene Darstellungen sind entweder dieselben, nur anders

ders eingekleidet, oder nicht. Sind sie nun nicht dieselben, wie sie es in der That nicht sind, so muß ihr Resultat durch eine verschiedene Argumentation, und diese durch verschiedene Principien bewirkt seyn; welches eben verschiedene Arten des Skepticismus ergiebt. Wollte man dieses nicht zugeben, so müßte es auch nicht verschiedene Arten des Pantheismus, verschiedene Arten der speculativen Theologie geben, woran doch niemand zweifelt und zweifeln kann. Fallen diese Lehren in ihren Resultaten zusammen, so bringt man sie unter eine gewisse Rubrik, welche jedoch die Verschiedenheit derselben unter einander nicht aufhebt.

Wenn ferner der Skepticismus seine Demonstrationen dadurch schützen will, daß er behauptet, sie dürften nicht als eigentliche Demonstrationen angesehn und behandelt werden, dieselben wären im Grunde nur gewisse unmittelbare Aussprüche eines solchen und solchen Bewußtseins, um mehrerer Deutlichkeit willen in eine schulgerechte Form gebracht, so werden wir eben sehen, ob sie dafür können angenommen werden, und ob sie nicht vielmehr sämmtlich für halbe, unbesonnene und auf jede Weise

flache Ansichten des im Bewußtsein Gegebnen gehalten werden müssen.

Prätendirt endlich der Skepticismus gar noch, wie Platner sagt, eine gewisse Laune, die Dinge von einer eignen Seite anzusehn, so dient hierauf zur genügenden Antwort, daß dergleichen Launen mit dem Zwecke und der ernsten Würde des Philosophirens ganz unvereinbar sind, und daß die Dinge von keiner andern Seite angesehn werden dürfen, als von der, von welcher sie ihrer Natur nach angesehn werden wollen, weil sie sich so und nicht anders zeigen.

Nach diesen Vorerinnerungen dürfen wir zu der Erwägung der einzelnen Arten übergehn.

1. Empirischer Skepticismus.

Der empirische Skepticismus greift entweder die Prädicate, welche den Dingen zuzukommen scheinen, von der subjectiven oder objectiven Seite an. Wenn er in jener Beziehung weitläuftig wird, und zeigt, wie wir die wahren Eigenschaften der Dinge nicht erkennen können, weil sie dem einen so, dem andern anders, und wieder demselben in verschiedenen Lagen und Ent=

Entfernungen verschieden erscheinen, so daß dieser etwas angenehm, oder sonst findet, während jener das gerade Gegentheil behauptet, so werden wir ihn sehr gern gewähren lassen, und ohne ihm die Schreckgestalt des Idealismus entgegen zu halten, freiwillig erkennen, daß er uns theilsweise recht belehrt habe, nicht aber, wie er, an der Erkenntniß der Wahrheit verzweifeln — welches voreilig wäre —, sondern uns begnügen, geradezu zu behaupten, daß, was er bestreitet, allerdings nicht sey. Wenn er ferner in jener objectiven Beziehung eine Menge von Widersprüchen in der Erfahrung aufdeckt, so ist dieses verdienstlich, und der Rationalismus ist bloß dadurch ein solcher, daß er, über den Widersprüchen philosophirend, mit ihrer Lösung beschäftigt ist. Voreilig ist es aber wieder, nach der Entdeckung der Widersprüche die Erforschung der Wahrheit aufzugeben, und ihre Lösung nicht zu versuchen. Daher auch diese Art des Skepticismus sogleich abgewiesen werden muß, weil über ihr der Rationalismus ein neues System gründet, und so würden wir uns sogleich zu den Argumentationen wenden müssen, die diesem entgegengesetzt

 sind,

sind, wenn nicht unter den empirischen Beweisarten eine hervorragte, welche zwar von jenem Rationalismus anerkannt wird, partiell nämlich, der von den angebornen Begriffen redet, oder den von der Erfahrung ganz unabhängig erzeugten, nicht aber von jeder rationalen Philosophie. Diese Beweisart ist die Humische, welche widerlegt seyn wird, wenn wir zeigen, daß sie, ohne das vorauszusetzen, was sie vernichten will, gar nicht hätte zu Stande kommen können, wenn wir ferner zum Ueberfluß alles, was das Causalitäts-Verhältniß fordert, in der Anschauung wirklich zeigen, und mithin den Ursprung dieses Begriffes und damit die Gültigkeit desselben bündig deduciren, welches diejenigen freilich befremden wird, welche seit Kant glauben, es sey zum Heil der Philosophie nothwendig, daß dieser Begriff völlig a priori im Kantischen Sinne sey, und glücklicherweise werde es denn auch so befunden, ja welche diesen Begriff in die Vernunft setzend, sich gar geäußert haben, ohne Vernunft gebe es keinen Verstand, und der letztere ruhe auf jener.

Hume ging nicht von der Gewißheit aus, daß unsre Vorstellungen aus der Erfahrung stammen, denn in diesem Falle hätte er sich gleich von vorn herein selbst widerlegt, sondern nur von der Voraussetzung; er nahm die damals in England allgemein herrschende Erfahrungsphilosophie problematisch an, um zu sehen, wohin sie führe, und welche Ansprüche sie machen könne.

Seine Reflexion über dieselbe führte ihn zu folgender Argumentation: Wenn alle unsre Vorstellungen nur in so fern gültig seyn sollen, als sie aus der Erfahrung stammen, so müssen auch die Begriffe von Ursach und Wirkung, Kraft, und die damit verwandten Begriffe von Thätigkeit, Leiden, Verknüpfung, Nothwendigkeit, um eine reale Bedeutung und Brauchbarkeit zu haben, aus der Erfahrung unmittelbar oder mittelbar entstanden seyn. Um zu erfahren, ob sie daraus entstanden seyn können, müssen wir auf die Erfahrung achten. Sollen wir uns hier aber nicht täuschen, so müssen wir zuvor genau bestimmen, was durch das Causalverhältniß gedacht werde, und welche Bestimmungen davon unzertrennlich sind. Hier findet sich, daß die=

diejenigen Dinge, welche im Causalverhältniß stehen sollen, an einander gränzen, sich einander berühren müssen; daß die Ursach in der Zeit vor der Wirkung vorhergehn müsse, weil sie die Bedingung der Wirklichkeit der Wirkung ist; daß ferner Ursach und Wirkung nicht etwa in einer zufälligen, sondern in einer nothwendigen Verbindung stehen müssen, welches ohne Zweifel die wichtigste und unentbehrlichste Bestimmung im Verhältniß ist.

Erwägen wir nun, was wir in den Causalnexus setzen, so finden wir die beyden ersten Bedingungen allerdings; nicht so die dritte. Weder die äußere noch die innere Erfahrung zeigt das Vermittelnde, dasjenige, was die Wirkung bestimmt und nothwendig hervorgebracht haben soll; ja dieser Mangel findet sich selbst bey den Verhältnissen, bey denen wir der Ursach und Wirkung am meisten gewiß zu seyn glauben, wie bey den Willensverhältnissen, wo nichts destoweniger die Einsicht in das Band zwischen dem Willen und dessen Folgen durchaus fehlt. Freilich scheint das Causalverhältniß durch eine Menge gleichartiger Erfahrungen sehr augenscheinlich zu werden, und es leidet keinen

Zweifel,

Zweifel, daß eben diese uns zu dem Schlusse einer ursachlichen Verbindung führen, allein die Menge verbessert offenbar die Sache nicht, und wer sagt uns außerdem, daß das, was sehr lange, oder sehr oft den beyden ersten Bedingungen des Begriffes entsprochen hat, auch immer so gewesen sey. Die Erfahrung kann in ihrer Begränztheit ein solches nicht lehren. A priori kann dieser Begriff auch nicht seyn, denn offenbar müßten wir, wenn dieses der Fall wäre, bey dem ersten Anblicke eines Gegenstandes sogleich angeben können, welche Wirkungen er haben würde. Hierüber aber vermögen wir nichts auszusagen, und erst dann, wenn wir dieses und jenes oft auf ihn folgen gesehn haben, legen wir ihm eine solche und solche Kraft und Wirksamkeit bey.

So ergiebt es sich denn, daß die Begriffe von Ursach und Wirkung keine Abdrücke gegebener Verhältnisse sind, daß sie auch durch keine Verhältnisse mit innerer Nothwendigkeit gebildet sind, daß ihnen mithin keine reale Bedeutung zukommt, d. h. daß wir uns nicht anmaßen dürfen, durch ihren Gebrauch wirkliche Verhältnisse unter den Dingen erkannt zu haben, son-

dern

dern nur annehmen, daß wir dadurch unsern Vorstellungen eine gewisse Ordnung, ohne Rücksicht, ob ihnen außer uns etwas entspreche oder nicht, gegeben haben.

Da sind diese Begriffe indeß einmal, und so müssen sie irgendwie entstanden seyn. Die volle Einsicht in die Täuschung kann nur dann erhalten werden, wenn wir ihren Ursprung aufdecken. Hierüber mag uns wieder der Lauf unserer Vorstellungen belehren. — Wenige Erfahrungen setzen uns nicht in den Stand, zwei Dinge in den Causalnexus zu setzen; hiezu werden öftere erfordert. Haben wir aber eine öftere Folge ähnlicher Begebenheiten wahrgenommen, so wird der Geist gewöhnt, nach dem Daseyn der einen des Daseyn der andern zu erwarten, welche damit ehemals verknüpft gewesen ist, indem die Phantasie, gemäß ihren Associationsgesetzen — Gleichzeitigkeit und Aehnlichkeit — beyde zusammen vorstellt. Wird diese Erwartung nun zufällig erfüllt, so wird die Verknüpfung solcher Vorstellungen so fest, daß nichts sie aufzulösen und zu trennen vermag. Daher denn die Meinung, weil unsre Vorstellungen in nothwendiger Verbindung stehen, sey auch das Vorgestellte

unabhängig von der Vorstellung in demselben Verhältniß. Allein diese Meinuug trägt etwas auf die Dinge über, was nicht in ihnen, wie sie wahrgenommen werden, liegt; vielmehr zeigen dir gegebnen Erörterungen zur Genüge, daß der Causalitätsbegriff ein Product der Selbsttäuschung, folglich ohne reale Bedeutung, und Gültigkeit sey. Ist er dieses aber, so bedarf es nur einer leichten Erwägung seines bisherigen Gebrauchs, um einzusehn, daß es ohne ihn keine Philosophie geben würde, folglich daß es keine Philosophie giebt. Ich weiß nichts, ist daher das Endresultat des gründlichen Forschers.

Gegen diese Argumentation den gesunden Menschenverstand auftreten lassen, wie einige Englische Philosophen gethan haben, würde in der That thöricht seyn. Denn soll dieser das höchste Tribunal in philosophischen Angelegenheiten seyn, so hat die Philosophie schon vor ihrem Anfange ein Ende. Oder soll sie ihn etwa von Irrthümern reinigen wollen? Dieses würde eine Verletzung seiner Majestät seyn, die ja aber anerkannt wird. Also soll er die Philosophie in ihre Schranken weisen; dann ist es an ihm genug, und diese ist unnöthig. Oder soll sie nur

währen, was er ausspricht? Dies hieße die Philosophie in Fesseln schlagen, welche sie ihrem Zwecke nach nicht ertragen darf.

Eben so wenig hat Kant den Humischen Skepticismus widerlegt. Mochte er immer jenen Begriff a priori deduciren, oder vielmehr nur sagen: er ist so und so entstanden, was hatte er damit gewonnen? Nichts für Erkenntniß. Und selbst die Deduction konnte nicht statt finden, ohne die vorläufige Anwendung desselben Begriffs, dessen Anwendung von Hume eben für ungültig erklärt wurde. Offenbar hätte er die für ihn so wichtige Argumentation in sich selbst, oder durch Aufzeigung vollständig gegebner Causalverhältnisse widerlegen müssen.

Wenn Hume die Gültigkeit des Causalbegriffs bündig bestreiten wollte, so durfte er nicht bloß zeigen, daß die Erfahrung nicht darstelle, was in ihm gedacht wird, sondern er mußte ihn als eine Wahnvorstellung ganz eigentlich deduciren, wie er es auch gethan hat. Diese Deduction aber hebt sich durch den Gebrauch des bestrittenen Begriffs überall selbst auf. Die öftere Folge gewisser Begebenheiten wird angegeben

geben als Ursach der Gewöhnung des Geistes, die gewöhnlich folgende nach der gewöhnlich vorangehenden wiederzuerwarten; die vermeintlich oder wenigstens voraussetzlich zufällige Erfüllung dieser Erwartung soll die Ursach einer unzertrennlichen Verknüpfung beyder Vorstellungen seyn; diese Verknüpfung endlich wird angeführt als Ursach des Begriffs von einer inneren, nothwendigen Verknüpfung und Abhängigkeit der durch die verbundnen Vorstellungen gedachten Gegenstände, oder als Ursach des Begriffs der Causalität. Lauter Ursachen, um die Entstehung des ganz falschen Begriffs von Ursach und Wirkung zu zeigen! — Das Argument gegen das a priori des Begriffs könnte besser seyn, denn was hat das Vorhandenseyn des Begriffs mit den besonderen, einzelnen Fällen zu thun, das allgemeine dadurch gedachte Verhältniß ausgenommen? Wie kann man vernünftiger Weise verlangen, daß in und mit dem Begriff, wenn er a priori seyn sollte, zugleich die besondere Art des Verhältnisses gegeben seyn müsse, welche ja offenbar von der Natur der in Verbindung tretenden Gegenstände abhängt, mithin, da diese doch nicht a priori gegeben

geben seyn kann, immer nur empirisch erkannt werden kann, es mag sich mit dem Begriff verhalten, wie es wolle?

So bleibt uns der Begriff von Causalität stehn. Die Deduction hebt sich auf, der Beweis gegen das a priori ist unhaltbar, und es frägt sich nur noch: hat der Skeptiker auf die Erfahrung zu einseitig reflectirt, oder ist der Begriff wirklich a priori. Im letzteren Falle würde in der That, wenn Erkenntniß dessen, was ist, werden sollte, eine prästabilirte Harmonie zwischen Causalfällen und dem practischen Hervortreten des Begriffs angenommen werden müssen, und das um so mehr, als gar keine Einwirkung der gegebnen Fälle angegeben werden darf, ohne sogleich alle Bedingungen des Verhältnisses empirisch vollständig vor sich zu haben. Diesen wichtigen Punkt sollten doch diejenigen nicht außer Augen lassen, welche noch jetzt für das a priori, als einziges Rettungsmittel kämpfen, ohne zu bedenken, daß eben damit alles verloren wird. Die empirische Entstehung wäre also wünschenswerther, und glücklicherweise leidet sie auch keinen Zweifel.

Auch

Auch diejenigen, welche das a priori des Causalbegriffs annehmen, können doch nicht läugnen, daß er nicht rein, sondern erst durch die Erfahrung geweckt, hervortrete, und weiter können sie das a priori nicht direct, sondern nur indirect beweisen durch die Anwendung eben jener Gründe, welche Hume zur Bestreitung der Gültigkeit des Begriffs überhaupt gebrauchte. Hier aber ist keineswegs derselbe Fall, wie bey den sittlichen und ästhetischen Ideen, welche nothwendig vorausgesetzt werden müssen, wenn sittliche und ästhetische Auffassungen und das damit verbundene Wohlgefühl oder widrige Gefühl statt finden sollen, und nicht erst von außen durch die Erscheinungen, welche ohne die Ideen vom Anfang an ganz gleichgültig seyn würden, in das Gemüth gekommen seyn können; vielmehr, da hier kein Element des Verhältnisses subjectiv, sondern das ganze Causalverhältniß rein objectiv ist, so kann auch selbst dann, wenn die Erfahrung die vollen Bedingungen, welche der Begriff erfordert, nicht darstellen sollte, nicht mit Bündigkeit geschlossen werden, daß dieser vor der Erfahrung sich im menschlichen Geiste finden müsse. Immer

kann gedacht werden, daß er durch den Schein nothwendiger Abhängigkeit, welcher gar nicht geläugnet werden kann, mit Nothwendigkeit entstehe, und auch bey solcher Annahme würde er seine Gültigkeit so lange behalten müssen, bis ein innerer Widerspruch in der mit dem Begriff nothwendig verknüpften Ansicht gefunden würde, wie dieses z. B. bey andern Begriffen, dem Begriff des Raums, der Zeit, der Materie der Fall ist. Und sollten solche Widersprüche auch gefunden werden, und Einfluß haben auf die Ansicht des realen Verhältnisses der im Causalverhältniß stehenden Gegenstände, oder auf die Ansicht der Art und Weise, wie die Wirkung im allgemeinen vollbracht wird, ob durch Uebergang, oder Widerstand, oder auf andere Art, so würde doch die Gültigkeit des Begriffes überhaupt durch das Allgemeine, welches die mehreren Erscheinungen ergeben, d. h. durch die aufgefundne Regel, nach welcher wir eine Wirkung nicht bloß außer uns erwarten, sondern sie selbst mit voller Sicherheit und mit Glück hervorbringen, immer nur bestätigt werden, und ein Skeptiker würde vergeblich auch nur ein einziges Argument er-

sinnen

sinnen wollen, welches dieses nie fehlende Eintreffen als zufällig annehmbar machte. Es würde kaum zu begreifen seyn, wie manche Denker so sehr in gewisse Argumentationen eingesponnen werden könnten, wenn man nicht bedächte, wie sehr die Menschen gewöhnt sind, nur nachzudenken, und sich ohne alle geistige Freiheit allein an die dargebotenen einseitigen Beispiele zu halten.

Abgesehn von dieser durchaus denkbaren Erzeugung durch den Schein, und der eben deshalb völlig unnöthigen Annahme des a priori, findet sich auch im menschlichen Geiste selbst ein volles Causalverhältniß mit allen nöthigen Bedingungen als gegeben vor. Wenn nämlich eine oder mehrere Vorstellungen als Grund eine andere Vorstellung als Folge mit Nothwendigkeit erzeugen, so sind in Rücksicht der Entstehung die Grund-Vorstellungen die Ursach der Folge-Vorstellungen, und diese die Wirkung von jenen; die innere nothwendige Verknüpfung aber, entgegengesetzt der zufälligen, liegt eben in dem Inhalte der Vorstellungen, oder in dem Verhältniß des Grundes zur Folge, welches Verhältniß rein ideal ist, einem jeden Bewußt-

sein klar zu Tage, und somit wird die empirische Entstehung, wie die Gültigkeit des Causalbegriffs, vollkommen gerechtfertigt seyn. Den Vorwurf allzugroßer Weitläuftigkeit bey der Widerlegung des Humischen Skepticismus werden diejenigen aber hoffentlich nicht machen, welche wissen, welches Unwesen jene scheinbar so wichtige und so gepriesene Argumentation noch immer in den Köpfen eines großen Theils der deutschen Philosophen treibt, und welchen Einfluß sie hat auf die Bestimmung der sogenannten Denkbegriffe und die Lehren von Verstand und Vernunft.

2. Rationaler Skepticismus.

Wenn die erste Art des Skepticismus sich auf die Gültigkeit der Vorstellungen unter empiristischen Voraussetzungen bezog, so setzt sich der rationale Skepticismus der Objectivität der Vorstellungen, mithin dem Wissen, überhaupt entgegen, ohne Rücksicht auf die Quellen der Vorstellungen zu nehmen, und ohne sich darum zu kümmern, ob der ihm gegenüberstehende Dogmatismus positiv oder negativ sey, d. h. ob er ein objectives Wissen im engeren

Sinne wissenschaftlich bejahe, dadurch, daß er es zu begründen versucht, oder ob er ein solches wissenschaftlich verneine, und damit eine Subjectivitäts-Lehre aufstelle. Mit dem letztern kann der Skepticismus leicht verwechselt werden, doch ist der Unterschied bedeutend. Jener lehrt durch Analyse der menschlichen Erkenntniß, daß der Mensch von allem objectiven Wissen ganz abgeschnitten sey; dieses aber weiß er gewiß; dieser hingegen weiß gar nichts, als daß man überhaupt nichts wissen könne, und nur sein Wissen eines allgemeinen Nichtwissens sucht er zu rechtfertigen. Die Gründe, mit denen er dies rechtfertigen will, sollen in einer Reflexion liegen theils über die Bedingungen des Wissens, theils über eine Einrichtung der menschlichen Natur, durch die die Unmöglichkeit des Wissens evident werden soll.

Zum Wissen soll nun erforderlich seyn, daß zu den Vorstellungen nichts aus dem erkennenden Subject selbst hinzugethan werde. Es ist aber denkbar, daß sie ganz aus dem Subject selbst entspringen; ferner, daß sie doch wenigstens durch dasselbe einen Zusatz erhalten, wodurch sie zu solchen und solchen Vorstellungen

werden. Soll wahrhaftes Wissen seyn, so muß es sich bündig darthun lassen, woher die Vorstellungen stammen, und wenn sie ja von außen stammen, wie viel sich in ihnen Objectives oder Subjectives finden möge. Dieses aber ist es eben, worüber man durchaus nicht bis zur Evidenz gelangen kann; denn wir können dem Ursprunge und der Entstehung der Vorstellungen nicht zuschauen, vielmehr werden wir uns ihrer erst dann bewußt, wenn sie vollkommen fertig sind. Vergleicht man die Vorstellungen mit einander, so hat es gar sehr den Anschein, als wenn das, was wir vorausgesetzten Dingen an sich, als Prädicat zuschreiben, nur eine Beziehung sey, die als solche großentheils von unserer Subjectivität abhängen würde. Um genau zu wissen, wie es sich damit verhalte, müßten wir aus unserm Selbstbewußtsein, in welchem die Vorstellungen fertig sind, heraustreten, und sie mit den Dingen vergleichen können, welches schlechterdings unmöglich ist. Lassen sich die Objecte nun nicht an sich erkennen, so giebt es kein objectives Wissen, eben so wenig aber ein subjectives, denn aus denselben Gründen folgt, daß es unmöglich sey, die Nicht-

Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Dingen zu beweisen. Ohne ein solches objectives Wissen im engern und weitern Sinn — denn auch das subjective ist in gewissem Sinn objectiv — giebt es kein unbedingt gültiges, also auch kein allgemein gültiges Wissen. Doch wird damit nicht geläugnet, daß es nicht eine für alle Menschen von reiner Empfänglichkeit gültige Erkenntniß geben könne, denn offenbar haben alle Individuen, welche unter den Begriff Mensch fallen, eine gewisse gemeinschaftliche Einrichtung. Solche Erkenntnisse also, in denen alle Menschen übereinkommen, haben offenbar mehr Werth, als andre, in denen dies nicht der Fall ist — (der Skepticismus muß also wohl wenig Werth haben!) — denn diese sind offenbar bloße subjective Erzeugnisse, dagegen die Wahrheit jener nur zweifelhaft ist. Für solche Erkenntnisse darf man die logischen, die mathematischen und die aus innerer oder äußerer Erfahrung stammenden ansehn.

Die, welche über diese Gegenstände hinausgehn, bilden Hirngespinste, und sind mit einander in ewigem Streit. Schon dieser Streit, der nun gedauert hat, so lange man philosophirt,

kann den Unbefangnen höchst mißtrauisch gegen alles vorgebliche Wissen machen. Es scheint jene Spaltung auf eine Verschiedenheit der Organisation hinzudeuten. Der menschliche Geist ist so alt, und hat so lange speculirt, daß er die Wahrheit, wäre er anders fähig sie zu finden, längst gefunden hätte. Da dies nicht der Fall ist, so folgert man mit Recht, daß er die Fähigkeit dazu nicht besitze, und die Systeme der Philosophen gelten deshalb dem Skeptiker nur für Producte philosophischer Idiosyncrasieen. Hat der Skeptiker dieses alles erwogen, so läßt er sich durch die scheinbarsten Gründe nicht zum kategorischen Urtheil über objective Gültigkeit verleiten (ἐποχη) und daraus geht eine Ruhe und Heiterkeit der Seele hervor (ἀταραξια), die nichts in der Welt zu trüben vermag *).

Wer

*) Man sehe die Belege in der Exposition des Skepticismus, welche G. E. Schulze im Jahrgang 1805 von Bouterweck's Museum der Philosophie unter dem Titel: die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntniß, gegeben hat.

Wer diesen Skepticismus zum ersten Mal vernimmt, ist geneigt, ihn für einen furchtbaren Gegner zu halten, mit dem man schwerlich einen guten Kampf kämpfen dürfte; wer ihn näher untersucht, findet bald, daß seine Waffen mehr schimmern, als schneiden; wer ihn endlich, im Philosophiren geübt, nach allen Seiten durchmustert, findet ihn lächerlich und absurd zugleich, und ist sehr aufgelegt, ihn unter allen philosophischen Denkweisen für die schlechteste zu erklären.

Zuerst werden wir einige beiläufige Aeußerungen zurückweisen müssen, welche im Leben verbreitet gerade den stärksten Eindruck zu machen pflegen, wie jene über den unbeendigten Streit der Philosophen und das Alter des speculirenden Geistes. Sollte man nicht glauben, der Skeptiker werde sich gar nicht erhoben haben, wenn die Philosophen nur in allen wesentlichen Punkten einig gewesen wären? Was hat diese Einigkeit mit der Wahrheit gemein, deren Criterium doch hoffentlich nicht Uebereinstimmung der Urtheile der Denker ist? Woher weiß ferner der Skeptiker, daß die verlassenen Systeme keine Wahrheit enthalten haben? Ist ihm das

Verlassen etwa selbst Beweis ihrer Falschheit, und ist er so stumpf, um die zu Tage liegenden Ursachen nicht einzusehn, welche eine Verschiedenheit der Systeme bisher hervorgebracht haben, und ferner hervorbringen müssen, selbst dann hervorbringen müssen, wenn auch alle Denker, die bis zu einem gewissen Punkt der Tiefe durchzudringen im Stande sind, nur Ein System haben sollten? daß eben deshalb Systeme, und wenn sie auch durchaus wahr seyn sollten, nicht unausgesetzt herrschen, oder auch nur hie und da gehegt werden können, sondern wie der Geist eines Volks leichter und flacher wird, nothwendig wieder verlassen werden müssen? Wenig Kenntniß setzt endlich die Behauptung des bedeutenden Alters des menschlichen Geistes voraus; faßt man die Jahre zusammen, in denen der menschliche Geist in alter und neuer Zeit wahrhaft mündig war, d. h. reif und voll Kraft für unbefangne Speculation, so findet sich eine sehr geringe Summe.

Um nicht allzusehr abzustoßen, eröffnet der Skeptiker den Menschen eine Hinterthür, durch welche sie zu einem Schatten von Wahrheit hindurchdringen sollen. Er legt nämlich den

An=

Ansichten, in welchen die Menschen so ziemlich übereinstimmen, einen vorzüglichen Werth bey, ja er giebt solche Ansichten zu, in denen sie, wofern sie nur nicht irre sind, übereinstimmen müssen — man weiß selbst nicht warum. Diese Ansichten bezeichnet er als allgemein-menschengültig oder als menschlich wahr. Wie aber weiß der Skeptiker als solcher von andern Menschen, er, der nicht einmal von sich selbst wissen kann, sondern sich nothwendig zwischen dem äußersten Idealismus und dem Realismus in strengster Mitte halten muß? Der Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes ist dem Skepticismus durchaus zuwider und schließt ihn aus; wiefern also jemand Skeptiker ist, kann er nicht auf jenem stehn, und von jenem aus seinem Skepticismus einen gefälligen Anhang geben.

Dies führt zu den Widerlegungen der eigentlichen skeptischen Argumentation, welche darauf hinausgeht, zu zeigen, daß diese sich selbst aufhebt, und auch abgesehen hiervon auf einer letzten, ganz falschen Voraussetzung ruht.

Der Skepticismus hat seinen Stützpunkt in dem Gegensatze des Objectiven und Subjectiven

tiven

tiven; alle Reden desselben beziehen sich auf die Ungewißheit, wie viel Subjectives die menschlichen Vorstellungen enthalten mögen, und ob ihnen nur überall etwas Aeußeres entspreche. Der Skepticismus muß mithin, um sich bilden zu können, das Subject als gewiß voraussetzen. Ein Skeptiker steht als solcher nicht auf dem Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes, sondern auf philosophischem Standpunkte, also über den Urtheilen jenes Menschenverstandes den philosophischen Systemen gegenüber. Hier aber ist ihm das Subject gerade so ungewiß, wie das Objective im engern Sinn, oder er hat wenigstens Eine adäquate Vorstellung, mit der mehrere andre sogleich zusammenhängen, und der Skepticismus hört auf. Woher weiß der Skeptiker von jenem Substrat, welches er unter dem Namen Ich allen Vorstellungen, als Bestimmungen desselben, unterlegt? Er muß die Existenz des Subjects, so wahr er der ist, der er ist, nothwendig dahin gestellt seyn lassen; fällt ihm aber die Gewißheit von sich selbst als Subject weg, so fällt auch der Gegensatz zwischen Subjectivem und Objectivem, und eben damit der ganze

Skepticismus, weil er ohne jenen Gegensatz nicht anheben kann. Es haben wohl neuere Skeptiker, so wie auch andere, welche sich zum Widerlegen unfähig fühlten, dem strengen Idealismus ihre Verachtung angedeihen lassen; sie könnten aber an diesem Beispiele, so wie an mehreren anderen sehen, wozu die Erscheinung des Idealismus benutzt werden kann, und welche wissenschaftliche Bedeutung sie hat.

Nehmen wir den Skepticismus, ohne auf jene Aufhebung zu achten, wie er liegt, so findet sich als letzter Haltungspunkt desselben die Ansicht, daß der Satz des Widerspruchs vielleicht ein bloß menschliches Denkgesetz sey, welches alles, was nach ihm behauptet werde, nur für Menschen verbindlich mache. Um dies einzusehn, braucht man nur irgend ein Dilemma aufzustellen, z. B. dieses: die Materie ist entweder theilbar ins Unendliche, oder nicht. Ergiebt nun jenes einen Widerspruch, wie ein jeder sieht, so würde der Skeptiker mit uns genöthigt seyn, das Letztere zu behaupten, und so in tausend anderen Fällen, wenn er sich nicht durch die erwähnte Ansicht glaubte retten zu können. Zuförderst aber ist es ganz falsch, was

einige

einige behaupten, daß der Satz des Widerspruchs bey allem Denken wirksam sey. Bey weitem das meiste Denken ist nichts als Abdruck des Gegebnen, und der Satz des Widerspruchs hat dabey eben so wenig etwas zu thun, wie wenn ich, um ein physisches Gleichniß zu gebrauchen, ein Siegel in Wachs drücke. Jener Satz ist dann allein wirksam, wenn Vorstellungen, die sich aufheben, sollen verbunden werden. Will der Skeptiker jenes Vielleicht gegen den Satz erheben, so muß er es wenigstens nicht widersprechend finden, daß das Princip des Widerspruchs entweder im menschlichen Geist a priori sey, oder doch nur in den menschlichen Vorstellungen erscheine. Die erstere Annahme ist sehr gemein, und stützt sich eben auf die falsche Ansicht, daß alles Denken unter dem Gesetz des Widerspruchs stehe, und es also voraussetze; dennoch ist sie nicht weniger absurd, als die letztere, wie das Folgende beweisen wird. Selbst dann aber, wenn gegen diesen Beweis angeführt werden sollte, daß er selbst nach dem Satz des Widerspruchs geführt sey, würde die Deduction dieses Gesetzes den Streit erledigen, denn da jede Annahme a

priori, weil wir uns eines a priori nicht rein bewußt werden können, nur aus der Undenkbarkeit des Gegentheils abgeleitet werden kann, so muß sie sogleich aufhören, sobald die Deduction aus dem Gegebnen selbst erfolgt.

Sollte das Princip des Widerspruchs im menschlichen Geiste a priori, d. h. nach der gewöhnlichen Bedeutung dieses Worts, vor allen empfangnen Vorstellungen liegen, so müßte es entweder gedacht werden als eine Grundeinrichtung des menschlichen Geistes, welche alles Denken regulirte; oder als ein vorhandnes Urtheil, welches hervorträte, sobald das Denken begänne. Beides aber kann nicht angenommen werden. Wäre jenes, so würden die Gedanken des Menschen niemals einen inneren Widerspruch enthalten können, welches doch nur zu oft geschieht; dieses aber kann nicht seyn, weil jedes nicht gegebne Urtheil Product einer Synthesis ist, also ein Act der Spontaneität, der die zu verbindende Materie schon als gegeben voraussetzt. Das Urtheil, welches der Satz des Widerspruchs ausspricht, kann sich mithin nicht eher bilden, bevor die Theile desselben

selben bey einem gegebnen Falle klar angeschaut werden.

Eben diese innere Anschauung ergiebt die Deduction jenes Gesetzes so leicht, daß man sich wundern muß, wie man auf jenes abentheuerliche a priori hat verfallen können. Unter den Vorstellungen sind bestimmte Gegensätze, vermöge deren sie sich gegenseitig ausschliessen, weil das, was durch die eine gedacht wird, das was durch eine andere gedacht wird, geradezu aufhebt. Sobald also Vorstellungen dieser Art vor der inneren Anschauung vereinigt werden sollen, wird ihre Unvereinbarkeit nicht durch ein Gesetz erkannt, sondern durch ihren Inhalt selbst, der sich durch gegenseitige Aufhebung gegen die Vereinigung auflehnt. Diese gegenseitige Aufhebung würde bewirken, daß einem Gegenstande gar keines der entgegengesetzten Prädicate zugeschrieben würde, wenn man sie ihm zusammen zuschreiben wollte, woraus das Gesetz resultirt, daß einem Gegenstande zwey sich aufhebende Prädicate nicht zugleich zugesprochen werden können. Jedes einfachste Beispiel kann dies aufklären, und die Ueberzeugung von der Richtigkeit der Deduction gewähren.

ren. Das Gesetz des Widerspruchs hat also nicht im menschlichen Geist a priori, sondern in den Gegensätzen, welche der Inhalt der Vorstellungen bildet, selbst seinen Sitz, es ist nicht vor den Vorstellungen, sondern mit diesen, und tritt an ihren gegenseitigen Beziehungen bey der Association hervor. Wollte der Skeptiker dieses zugeben, und erwiedern: es sey doch denkbar, daß dieses Gesetz nur in den Verhältnissen menschlicher Vorstellungen zum Vorschein komme, während andere Wesen unsere Widersprüche recht wohl möchten denken können, so wäre dies abermals thöricht, denn absolute Gegensätze müssen die Vorstellungen aller Wesen bilden, wie man schon aus der Möglichkeit, ein jedes Prädicat zu verneinen, ohne weitere positive Bestimmung, sehen kann. Wie endlich auch immer die Sinnenvorstellungen durch den Organismus bestimmt seyn mögen, so hat dieses gar keinen Einfluß auf die allgemeinsten Begriffe, so daß nach den gegebnen Erörterungen alles, was über diese, dem Princip des Widerspruchs gemäß ausgesagt wird, für allgemeine und absolute Wahrheit gelten muß. Doch wir werden auf jenes Princip noch einmal zurückkommen.

Seine Gültigkeit ist hier gerettet. Der Pantheismus sieht sich freilich genöthigt, diese zu verneinen; da aber das Princip, wie die gegebne Deduction gezeigt hat, so weit reicht als das Denken selbst, so constituirt sich der Pantheismus eben durch jene Verwerfung selbst als Dichtung.

Dieser Widerlegung des rationalen Skepticismus mögen einige wenige Andeutungen folgen, welche sein Thun und Treiben noch mehr beleuchten können. Der Skeptiker erklärt selbst, daß er menschlicherweise auf gewisse Art denken müsse, er könnte also menschlicherweise auch wohl ein System erbauen, allein er zieht es vor, das nothwendige Denken zu umgehen, und sich einem nicht nothwendigen hinzugeben. Er erklärt ferner, um zu wissen, wie es sich mit den Dingen verhalte, müsse man aus seinem Bewußtsein heraustreten, und seine Vorstellungen mit den Dingen vergleichen können. Demnach wird der Skeptiker auch wohl in allen folgenden Daseynsepochen ein Skeptiker bleiben müssen, er müßte denn hoffen, daß auf irgend einer höheren Lebensstufe die Dinge förmlich in ihn einziehn würden — und selbst dann, wäre

er

er nicht wieder an seine leidigen Vorstellungen gebunden? Muß endlich der Skeptiker nicht seinen Skepticismus selbst in das höchste Wesen legen?

3. Logischer Skepticismus.

Der logische Skepticismus, wie er bey den Alten als Rückweisung ins Unendliche erscheint, erfordert zu seiner Widerlegung wenig Scharfsinn. Ein jedes Urtheil, heißt es, bedarf eines Grundes, durch den es bewährt werde. Der Grund, gleichfalls ein Urtheil, muß aufs neue begründet werden, und so ins Unendliche fort. Führt aber jede Demonstration rückwärts ins Unendliche, giebt es für sie keinen erreichbaren Anfangspunkt, so läßt sich nichts demonstriren, und ohne Demonstration kein Wissen. —

Dieser Skepticismus demonstrirt also, daß sich nichts demonstriren lasse, und hebt sich mithin selbst auf. Denn sein erster Satz: ein jedes Urtheil bedarf eines Grundes, muß nach ihm gleichfalls begründet werden, und so ins Unendliche. Will man einwenden, man dürfe es damit nicht so genau nehmen, die ganze Argumentation sey im Grunde nur ein Ausspruch

des Bewußtseins, in diese Form gebracht, so gilt dasselbe von allen übrigen Demonstrationen gleichfalls, und die Bedeutung dieses Skepticismus wird dadurch nicht gehoben.

Der logische Skepticismus ist neuerlich in einer etwas veränderten Form wieder zum Vorschein gekommen, in der er auf den ersten Anblick ungleich furchtbarer erscheint, als in jener einfachen alten. Doch auch so kann er das strenge Wissen nicht überwältigen, wie die Folge ergeben wird. Seine Argumentation führt er folgendergestalt *).

Das bloß logische Denken, d. h. das Denken in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, bewegt sich durchaus in der Sphäre des Mittelbaren, indem nur das mannigfaltige Gegebne unmittelbar genannt werden kann. Indem wir einen Begriff bilden, heben wir aus dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen das Uebereinstimmende, also das logische Ueberhaupt hervor. Mit

*) Man sehe Bouterweck's Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften, nach einem neuen System entworfen. Thl. I. S. 17 — 47. logische Apodiktik.

Mit diesem Hervorheben beginnt das logische Denken; es hat folglich gar keinen Bezug auf die problematische Wahrheit und Objectivität jenes Mannigfaltigen. Die Begriffe werden zu Urtheilen verknüpft, die Urtheile zu Schlüssen. Dies alles würde ersprießlich seyn, wenn die Objectivität jenes Mannigfaltigen gewiß wäre; so aber bedeutet es nichts weiter, als ein subjectives Umherdrehen im Kreise der Begriffe, deren Wahrheit vorausgesetzt wird. Man hat wohl geglaubt durch Definitionen zur Erkenntniß gelangen zu können, allein da eine Definition gar nicht gegeben werden kann, wenn der Inhalt eines Begriffes nicht bekannt ist, so liefert sie nichts, was wir nicht schon wissen. Mithin haben Urtheile und Schlüsse, die auf definirte Begriffe gebaut werden, im Grunde nicht mehr Anspruch auf Wahrheit, als solche, die auf undefinirten Begriffen ruhen. Rückwärts nun gründet sich die Wahrheit der Schlüsse auf die Wahrheit der Urtheile, die Wahrheit der Urtheile auf die Wahrheit der Begriffe, diese aber ist vorausgesetzt, denn alles logische Denken geht nicht über Begriffsbildung hinaus. Die Wahrheit eines Schlusses durch einen neuen

Schluß beweisen wollen, würde thöricht seyn, weil dieser neue Schluß des Beweises gleichfalls bedürfte, und so jener alte Weg zum Unendlichen sich wieder aufthäte, der mit dem Wege zum Nichts der Erkenntniß einer und derselbe ist. — Es läßt sich zwar nicht läugnen, daß die Wahrheit mancher Urtheile, wie der sogenannten Axiome, von selbst einleuchtet, allein diese Urtheile enthalten auch weiter nichts, als was sich von selbst versteht. In solchen Urtheilen kann das Wort Wahrheit nichts weiter bedeuten, als Uebereinstimmung mit einer gewissen, unserer geistigen Natur gemäßen Vorstellungsart. Urtheile, die eine höhere Bedeutung haben sollten, müßten bewiesen werden, welches nach den gegebnen Erörterungen nicht geschehen kann.

Manche glauben, mit dem Princip des Widerspruchs etwas ausrichten zu können, allein dies hat bloß logische, nicht aber metaphysische Würde, kann also keine Erkenntniß gewähren. Es verlangt nur, daß wir unsern Voraussetzungen getreu bleiben, über den Werth dieser Voraussetzungen aber kann es nicht entscheiden. Täuschend wird allerdings die Anwendung des

Prin=

Princips des Widerspruchs, wenn dadurch Möglichkeit beurtheilt werden soll. Unmöglich ist zwar allerdings, was sich widerspricht; aber nicht alles, was sich nicht widerspricht, ist möglich, wie die vielfachen Compositionen, welche die Phantasie, ohne daß ein innerer Widerspruch entstände, bilden kann, überflüssig beweisen.

Aus diesem Allen geht hervor, daß es kein sogenanntes erstes Wissen, oder ein Wissen, im strengen Sinn des Worts, von Grund aus giebt, indem jedes Urtheil, welches die Stelle des Grundes einnehmen soll, nur auf vorausgesetzten Begriffen ruht; daß es mithin gar kein Wissen geben würde, wenn es nicht vielleicht ein unmittelbares Erkennen gäbe, welches als solches die Wahrheit seines Gegenstandes über allen Zweifel erhöbe. Denn alles discursive Erkennen ist bloß subjectiv; wir bewegen uns dadurch niemals über das Reich mittelbarer Vorstellungen hinaus.

Diese Lehre, welche sich sogleich mit einer andern von einer unmittelbaren Gewißheit in Verbindung setzt, kann ihre volle Beleuchtung nur dann erhalten, wenn die Prüfung der letzteren

teren beginnen wird. Doch als skeptisches Argument muß sie, für sich genommen, an diesem Orte erwogen werden.

Gleich der Anfang setzt einen problematischen Unterschied zwischen einem logischen Denken und einem nichtlogischen. Das Wort „logisch" erhält hier eine wundersame Bedeutung, welche es sonst nicht zu haben pflegt. Logik ist die Theorie des Denkens, logisches Denken wird mithin dasjenige genannt, welches den Forderungen der Theorie entspricht, die sich nicht über einen Zweig des Denkens, sondern über das gesammte Denken ausdehnen. Hier aber wird das logische Denken nicht als das richtige, dem unrichtigen oder nicht logischen entgegengesetzt, sondern es wird darunter eine specifisch verschiedne Art des Denkens verstanden, jenes Combiniren der Vorstellungen nämlich, welches einem andern Denken, das nicht combinirt, entgegenstehn soll. Von einem nichtcombinirenden Denken aber hat niemand in seinem Bewußtsein eine Anschauung, und wäre sein Denken auch noch so dunkel. Vielmehr ist alles und jedes Denken ein Combiniren von Vorstellungen, also im Sinn des Verfassers dieser Lehre

ein

ein logisches Denken, und jede isolirte Vorstellung ist eine Anschauung in der weiteren Bedeutung dieses Wortes. Dieses vorläufig gegen den angenommenen Gegensatz, welches nothwendig war, wenn das sogenannte logische Denken, als alleiniges Denken, in seiner Wichtigkeit hervortreten sollte. Diesem Denken überhaupt nun wird hier die Sicherheit abgesprochen, und der Philosophie nur dann ein Heil verkündet, wenn sie außer und vor dem Denken anheben, dann aber das an sich Wahre dem Denken zur weiteren Bearbeitung übergeben kann.

Zuerst möchten wir den Urheber der Lehre fragen, worauf denn nun wieder seine Argumentation gegen das vermeinte logische Denken fuße? Er wird unstreitig antworten, sie ruhe auf dem Bewußtsein, und sey nicht sowohl eine Argumentation, als eine Deduction. Genau genommen aber ruht sie auf dem problematischen Werthe des Unmittelbaren oder des Gegebnen, und man wird zugeben müssen, daß dieser problematische Character nicht wieder Sache des Bewußtseins, oder mit andern Worten, gleichfalls gegeben, sondern das Resultat

 philoso-

philosophischer Speculation sey. Mit welchem Recht wird also hier der Werth des Gegebnen in Zweifel gestellt, und wenn es einmal geschieht, auf welche sichere, über das logische Denken erhabne Basis stützt sich die Argumentation gegen den zuverlässigen Werth desselben? Das Forschen nach dieser Basis dürfte den Verfasser wohl die Basis für alle philosophische Speculation auffinden lassen, und damit seine ganze logische Apodiktik aufheben.

Vermeintlich läßt sich über den Werth des Unmittelbaren nichts durch Denken begründen, weil alles Denken in Begriffen vom vorausgesetzten Gegebnen erst anheben soll. Hier hätte eine Erwägung des Gebrauchs, der sich vom Princip des Widerspruchs machen läßt, ungemein folgereich werden können, wenn nicht durch Kant die Verachtung dieses Princips vorurtheilsmäßig eingewurzelt wäre. Es wird eingestanden, daß sich durch das Princip des Widerspruchs Unmöglichkeit beurtheilen lasse, Möglichkeit jedoch nicht, weil etwas beliebig, und ohne Widerspruch zusammengedacht werden könne, ohne deshalb möglich zu seyn. Dies Urtheil setzt wieder eine schwankende Ansicht von

der Grundlage aller Philosophie voraus. Die Philosophie wird nicht aufgebaut über willkürlichen Phantasieen, sondern über dem Gegebnen selbst, welches ein sicheres und bestimmtes Criterium hat, wodurch es sich von allem Nichtgegebnen unterscheidet, nämlich Nothwendigkeit und Unabweisbarkeit. Wird dieses genau beachtet, so erhält das besprochne Princip sogleich eine wichtige metaphysische Bedeutung. Alles Beliebige, welches so oft angeführt wird, um jene Bedeutung zu bestreiten, fällt hier weg, das Gegebne muß genommen werden, wie es sich giebt; welchen Anspruch es aber auf Wahrheit machen könne, dieses kann alsdann nur nach dem Princip des Widerspruchs ausgemittelt werden, indem die Kantische Lehre von den Formen des Geistes bündig genug widerlegt ist, um keiner Beachtung mehr zu bedürfen. Enthalten nämlich die Ansichten, welche das Gegebne uns mit Nothwendigkeit aufdringt, Widersprüche, so müssen diese Ansichten den entgegengesetzten Platz machen, und eben damit wird durch die Unmöglichkeit die Möglichkeit erkannt, welche — immer die Basis des Gegebnen im Auge behalten — für uns zunächst nichts weiter

ter ist als Denkbarkeit. Durch diese Umwandlung widersprechender Begriffe aber wird, was dem Urheber jener skeptischen Lehre auf dem Wege des Denkens gar nicht geschehen zu können schien, über den Werth des Materials, oder des Gegebnen, nicht seinem Seyn, wohl aber seinem Wesen nach, selbst etwas ausgesprochen. Wie es nun aber wieder über das Seyn des Gegebnen, wiefern wir davon wissen, nur zwey entgegengesetzte Ansichten giebt, nämlich die realistische und die idealistische, so würden diese abermals untersucht werden müssen, und im Fall die idealistische widersprechend wäre, würde die realistische mit Nothwendigkeit angenommen werden müssen. Auf diese Weise thut sich dem Skeptiker ein neuer Weg auf, trotz allem, was über den Werth oder Unwerth des sogenannten logischen Denkens gesagt ist, zur Realität hindurchzudringen, ohne jene Hülfen, welche wir weiter unten würdigen werden. Soll aber auf dieses alles erwiedert werden: hiemit habe man eine intellectuelle Welt, in Folge eines nothwendigen Denkens, Wirklichkeit an sich aber bleibe nach wie vor dahingestellt, so gilt hierüber, was in

der Widerlegung des rationalen Skepticismus über die Gültigkeit des Princips des Widerspruchs gesagt wurde.

Auf diesen Gebrauch des Princips des Widerspruchs hätte schon die Evidenz gewisser Urtheile (der Axiome) leiten können, von der die Lehre sagte, sie ruhe wohl auf einer gewissen Einrichtung des menschlichen Geistes, und jene Urtheile enthielten auch im Grunde nichts, als was sich von selbst verstehe. Diese Einrichtung des menschlichen Geistes hätte doch nachgewiesen werden sollen, und das „sich von selbst verstehen" hätte billig die Frage erregen mögen, wie sich nur überall etwas von selbst verstehen könne? Es ruhen jene Urtheile aber unläugbar auf ihrer Anschaulichkeit, welche den Widerspruch des Gegentheils sogleich in die Augen fallen läßt, oder mit anderen Worten: sie ruhen positiv auf der Identität, negativ auf dem Widerspruch.

II. Unmittelbare Lehren.

Es hat sich in dem Bisherigen hoffentlich gezeigt, daß alle skeptischen Argumentationen

von innen und von außen zusammenfallen; dennoch haben besonders die beyden letzten Arten in der neuesten Zeit einen bedeutenden Einfluß auf die Gestaltung der Philosophie durch das Hervortreiben der unmittelbaren Lehren gewonnen. Diese, an einem anfangenden Wissen, das der Skepticismus nicht aufkommen lasse, verzweifelnd, suchen sich auf andere Weise eine sichere, über skeptische Angriffe erhabne Basis zu schaffen. Schon in der Einleitung ist gezeigt, daß diese Lehren im Glauben, unmittelbaren vom Anschauen nach verschiednen Erkennen, und im intellectuellen Anschauen geschlossen sind; wir dürfen daher sogleich zur Betrachtung derselben übergehn.

1. Glaubenslehre.

Es bedarf wohl nicht erst der Erwähnung, daß hier von Jacobi's Philosophie die Rede ist. Wiewohl diese, stets den Schulzwang vermeidend, sich in freierer Form dargestellt hat, so erfordert sie doch ein nicht geringeres, ja vielleicht größeres Studium, als eine systematische Philosophie; und nur dem kann es gelingen, sie ganz zu fassen, der sich nicht in dem manchmal

mal scheinbar, manchmal wirklich widersprechenden Einzelnen verliert, sondern es vermag, das Einzelne mit ruhiger Besonnenheit an sich vorübergehn zu lassen, damit es sich auf diese Weise wechselseitig erleuchte, und in seinem Zusammenhange hervortrete.

Jacobi's Lehre fußt im Ganzen auf das Bewußtsein. Dieses giebt seiner Polemik einen eigenthümlichen Character. Seine Kunst nämlich bey der Beurtheilung fremder Lehren besteht vorzüglich darin, diese theils an sich, theils durch gezogene Consequenzen auf die äußerste Spitze zu treiben, wo sie dem Bewußtsein am ärgsten widersprechen, und sie dann durch dieses abzuweisen. So argumentirt er gegen Lessings Vertheidigung des Fatalismus aus fatalistischen Consequenzen, z. B. daß ihr jetziges Gespräch unter fatalistischen Voraussetzungen nichts weiter sey, als ein Anliegen ihrer Leiber, und das bewußte Aussprechen der Veränderungen, die in denselben vorgehn; so weiß er dem, der sich durch Humes Zweifel selbst dann noch stören lassen will, wenn er sich nicht bloß als denkendes, sondern auch als handelndes Wesen betrachtet, keinen Rath; so weißt er den Idealismus

mus dadurch zurück, daß er ihm entgegenhält, wie sein Bestreben von nichts ausgehe, und in nichts auslaufe, und mithin einen vollendeten Nihilismus ergebe. Diese besondere Art der Polemik mußte ihn nothwendig in die größte speculative Verlegenheit bringen, und das Ihrige beitragen, seinen Glauben zu motiviren.

Diese Glaubenslehre, wenn gleich im Wesentlichen sich treu, hat doch im Lauf der Zeit mehrere Veränderungen erhalten, so daß sich in Jacobi's Schriften drey Ausbildungen derselben finden lassen, welche in wissenschaftlicher Beziehung genau gesondert, und für sich betrachtet werden müssen.

Die erste Ausbildung ruhte am stärksten auf dem lebendigen Bewußtsein der Freiheit, im Gegensatz gegen jene fatalistische Nothwendigkeit des Spinoza. Die Freiheit war ihm unter allem Gewissen das Gewisseste, er hatte die lebendige Ueberzeugung, daß er thue, was er denke und wolle, nicht, daß er bloß denke, was er nothwendig thue. Die Freiheit aber ließ sich nicht allein nicht erklären, sondern sie durfte sogar nicht erklärt werden, weil sie dadurch in ein Causalitätsverhältniß verwandelt, und aufgehoben

gehoben seyn würde. Mit der Freiheit stellten sich alle göttliche Dinge ein, ohne sie gingen diese verloren. So kam er zu der Behauptung, daß das Erklären nur Nebensache sey, und daß es im Menschen eine höhere Quelle der Wahrheit geben müsse, als den erklärenden, alles möglichst einenden Verstand, welchen er damals noch Vernunft nannte; aus eben dieser Quelle müsse jenes Gefühl der Gewißheit stammen, welches ihn bey dem Andenken an die Freiheit belebte. Er nannte sie den Sinn — ein höheres Organ für unbezweifelbare Wahrheit — und die Folge dieser höheren Wahrnehmung den Glauben. Der Glaube ließ sich nicht mittheilen, weil er in einem Gefühl gegeben war, und der directen Gründe entbehrte. Ja nicht einmal indirect ließ sich darauf hinleiten, weil mit reiner Metaphysik (mit strenger Demonstration) gegen den Fatalismus, nach seiner Ueberzeugung, nichts auszurichten war, diese vielmehr, consequent durchgeführt, selbst den Fatalismus ergab. Wer den Glauben erwerben wollte, mußte, nach Jacobi's Ausdruck, auf die elastische Stelle treten, auf der er selbst stand. Dies durfte man um so eher wagen, als alle

Bayerische Staatsbibliothek München

Demonstration, vermöge der Rückweisung ins Unendliche, des Anfangs entbehrte.

So sprach sich Jacobi über Wahrheit und Gewißheit zuerst im Allgemeinen aus. Durch die Kantische Philosophie bildete sich seine Lehre etwas weiter aus. Er ward durch sie auf die Idee der Vernunft geführt, als eines eigenen Erkenntnißvermögens, nicht, wie bey Kant, eines bloß nothwendig dichtenden, sondern Wahrheit offenbarenden, und zugleich glaubenden. Diese zweite Ausbildung hat das Characteristische, daß sie über das Wesen der Vernunft, und vorzüglich ihr Verhältniß zum Verstande noch nicht ganz im Reinen ist. Anfangs, wie in der Abhandlung über eine Weißagung Lichtenbergs, setzt sie den Verstand zu sehr herab, beschränkt ihn auf die Sinnenwelt, und läßt ihn nur durch Mißbrauch in das Vernunftgebiet eingreifen; später läßt sie ihn allerdings auch die Vernunfterkenntnisse bearbeiten und vertheidigen, welches doch seiner früher gegebnen Tendenz, durch unaufhörliches Erklären und Vereinfachen sich selbst in Ruhe zu setzen, zuwider ist. So wurde der Unterschied nie fest bestimmt, welches vielleicht geschehen wäre, wenn

sich

Bayerische Staatsbibliothek München

sich der Urheber der Lehre nicht stets im Gegensatz gegen andere Systeme bloß ausgesprochen hätte. Auch schadet die Kraft und Mannigfaltigkeit des Ausdrucks der Bestimmtheit des Gedankens. Wir werden nicht einem und dem andern Ausdruck, sondern dem folgen, was nach gehöriger Vergleichung als zweite Ausbildung der Lehre erscheint. Diese ist folgende.

Jede Demonstration muß von etwas ausgehn, welches sich unmittelbar im Gemüth als wahr geltend macht, und im lebendigen Glauben erfaßt wird, wenn sich nicht die gesammte menschliche Erkenntniß in Nichts auflösen soll; denn eine bloß mittelbare Erkenntniß ist ein Unding. Unmittelbar und vor allem Beweise bewährt sich dem Menschen das Daseyn der Natur, und die Gottheit. An dieser doppelten Offenbarung erwacht er selbst, denn ohne Gegensatz könnte er nicht in sich einkehren und zum Selbstbewußtseyn gelangen; ohne Du kein Ich. Er erwacht aber daran mit dem Gefühl der Freiheit, durch welches ihm sowohl seine Erhabenheit über die Natur, in der alles nothwendig ist, und die Wesenheit seines Geistes, als die Gültigkeit und Wahrheit der Idee Got-

tes gewiß wird. Die Natur offenbart sich ihm durch die Sinnlichkeit, aber anerkannt durch die Vernunft, als dem Vermögen das Wahre zu vernehmen und zugleich vorauszusetzen. Die Freiheit des eignen Geistes und die Gottheit offenbaren sich ihm unmittelbar durch die Vernunft, welche sich selbst zur Lügnerin werden müßte, wenn sie ihren eignen Offenbarungen nicht trauen wollte. Eben dadurch, daß dieser Glaube aus dem Vermögen der Voraussetzung des Wahren, Guten und Schönen stammt, erhält er seinen geltenden Character. Die Vernunft glaubt und weiset; jeder andern ungefesselten Vernunft sind ihre Weisungen genug, denn beweisen wäre nichts weiter, als dasselbe zweimal weisen. Allein es ist das Interesse des logischen Verstandes, diese Weisungen nicht zu achten, sondern durch vollständige Ableitung aller Erscheinungen jeden Dualismus aufzuheben, und zum System der Einheit zu gelangen. Manchmal hat er irrig geglaubt, er könne dasselbe, was die Vernunft offenbart, durch eigne Kraft gewinnen; so hat er es unternommen, das Uebersinnliche aus dem Sinnlichen abzuleiten, und sich selbst über die Vernunft in ihrer

wahren Bedeutung zu erheben. Dieser trügerische Schein ist endlich durch einen großen Denker der neuesten Zeit vernichtet. Der Verstand muß der Vernunft dienen, von ihr geleitet werden, seine Beschränktheit anerkennen, wenn er nicht ausarten, und vernichtend oder mit trügerischer Thätigkeit seine Gränzen überschreiten soll.

In dieser zweiten Ausbildung war die Vernunft noch ein eignes Denkvermögen, welches den Glauben in sich enthalten sollte, und der Verstand ward durch ein natürliches Interesse zum Gegner der Vernunft gemacht, der in seine Kreise gewiesen und gezähmt werden muß. In der dritten Ausbildung, welche die neueste Einleitung in Jacobi's sämmtliche Schriften giebt, tritt die Vernunft bestimmter als das Vermögen der Ideen auf. Diese Darstellung unterscheidet sich von der vorigen in folgenden Punkten.

Wie sich die Natur durch die Sinnlichkeit offenbart, so offenbart sich das Uebernatürliche durch die Vernunft. Die Vernunft schafft keine Begriffe, erbaut keine Systeme, urtheilt auch nicht, sondern ist gleich der Sinnlichkeit, deren

Gegensatz sie ist, bloß vernehmend und offenbarend. Das Vernommene offenbart sie in überschwänglichen Gefühlen, deren Inhalt die Ideen sind. Wie das sinnlich Vernommene, so tritt das vernünftig Vernommene — die Ideen — in den Verstand, in welchem beydes erst zum Bewußtsein kommt. Eben deswegen wären jene Offenbarungen nichts ohne den Verstand, aber der Verstand wäre auch nichts ohne sie, weil er an und für sich ganz leer ist. Ueber dem durch sinnliche und vernünftige Offenbarung erleuchteten Verstande ist im Menschen nichts; er ist das Höchste. An sie glaubend, mit ihnen beginnend, sie erwägend und verknüpfend, erbaut er die Wissenschaft, deren Organ er ist. Was Sinne und Vernunft offenbaren, ist keines Beweises fähig; wovon sollte dieser ausgehn? Auf diese Thatsachen gestützt, rechtfertigt aber der Verstand seine Lehre gegen die Angriffe der Systeme mit wissenschaftlicher Strenge.

Diese Ausbildung hat allerdiugs den Vorzug einer strengeren Einheit und Bestimmtheit, besonders wenn man sie nimmt, wie sie hier gegeben ist, und dabey übersieht, daß in der Schrift, in welcher sie enthalten ist, sich frü-

here,

here, hiemit unvereinbare Vorstellungsarten finden, wie die Vorstellung von der Vernunft, als eines Vermögens der Voraussetzung des Wahren, Guten und Schönen, und der vollen Zuversicht zu der objectiven Gültigkeit dieser Voraussetzung. Doch auch hier ist mehr nur Angabe der Quellen der Erkenntniß, als Vollendung der Lehre, indem jene Wissenschaft, welche der Verstand, gestützt auf die sinnlichen und vernünftigen Offenbarungen, gründen soll, nicht gegeben ist.

Die Beurtheilung dieser Lehre muß vor allen Dingen eingestehn, daß jene Dinge, welche sich uns offenbaren sollen, die Natur nämlich, die Freiheit und damit die Wesenheit des Geistes, endlich das höchste Wesen, sich dem menschlichen Geiste mit großer Gewalt aufdringen. Doch dürfen wir nicht vergessen, daß das, was sich uns aufdringt, zunächst nichts weiter ist, als eine Vorstellung. Woher nun die Ueberzeugung von der Objectivität dieser Vorstellungen, oder die Gewißheit, daß sie nicht bloß Bilder, sondern Abbilder sind realer Gegenstände? Die Stärke der Vorstellungen kann jene Objectivität nicht bewähren. Etwas wird

erfordert, um sie zu halten; und wenn dies nicht objective Gründe seyn sollen, so muß irgend ein Vermögen im menschlichen Geiste gesetzt werden, welches sie kraft seines Wesens stütze. Als ein solches Vermögen wird in der ersten Ausbildung der Sinn, in der zweiten die Vernunft angegeben; unter beyden ist offenbar mit verschiednem Ausdruck dasselbe verstanden. Ein Glaube ohne die Annahme eines solchen Vermögens würde in der Lehre einen Zwiespalt erregt haben; denn es ist von Offenbarungen die Rede, welche doch erst nach dem Glauben dürfen gesetzt werdrn, während doch der Glaube, wenn er nicht schlechthin blind seyn sollte, sich auch wieder auf die Offenbarung müßte berufen können, welches einen schlimmen Cirkel ergäbe. Nun aber ist dem Uebel durch die Vernunft geholfen, und daher tritt eine Untersuchung dieser Vermögenslehre, welche in der neuesten Philosophie so wichtig geworden ist, mit Recht hier ein.

Kräfte und sogenannte Vermögen können nicht unmittelbar, weder innerlich noch äußerlich angeschaut werden, weil sie nichts für sich sind, sondern dem Wesen der Substanz gemäß

erst wirklich werden, wenn dieselbe so oder anders in Berührung und Thätigkeit gesetzt wird. Es ist aber das Leiden der Philosophie, gerade über diese wichtigsten Gegenstände die vorurtheilsvollsten und absurdesten Ansichten zu haben, daher auch in der Lehre von den Kräften und Vermögen der philosophische Unsinn wahrhaft vollendet wird. Wenn nun die Kraft die Art und Weise ist, wie eine Substanz ihrem Wesen, oder wenn man dies Wort etwa mißverstehn sollte, ihrer inneren Bildung nach thätig wird, so können wir von solchen Kräften vor der Thätigkeit nichts wissen, vielmehr werden sie erst nach und aus der Thätigkeit nach dem Grundsatz der Causalität erschlossen. Man verkennt überall zu sehr den Parallelismus der Natur und des menschlichen Geistes, und um so mehr, ja mit voller Blindheit, je mehr dieser hie und da allerdings übertrieben wird. Wie man aller reiner Naturkraft sich an und für sich niemals bewußt ist, sondern auf dieselbe erst durch wahrgenommene Wirkungen geführt wird, eben so mit den Seelenkräften. Kein Mensch ist sich einer Seelenkraft unmittelbar und vor der wahrgenommenen Wirkung bewußt,

 und

und kann es nicht, aus den oben gegebnen Gründen. Will man wissen, welche Kräfte nicht als gesonderte Principe, sondern als verschiedenartige Thätigkeiten dem menschlichen Geiste zugesprochen werden sollen, so muß man auf die Erscheinungen achten. Durch diese Beachtung wahrhaft verschiedenartige Massen aufzufinden, ist so leicht nicht, weil im menschlichen Geist alles in einander fließt. Dagegen ist es sehr leicht, bey scheinbar verschiednen Thätigkeiten folgendergestalt zu raisonniren: diese Wirkung ist da, ohne Zweifel hat also der Geist das Vermögen, diese Wirkung hervorzubringen, er hat also dieses nnd jenes Vermögen. Dabey wird gar nicht gefragt, ob diese Thätigkeit nicht vielleicht mit einer, oder mehreren andern oder allen andern dieselbe Quelle hat, und die scheinbare Verschiedenheit nur aus der Richtung, oder aus der besondern Verbindung der Vorstellungen und der besondern Form der verbundnen entspringt. Niemals ist man bey der Naturbetrachtung auf solche verworrene und übereilte Weise zu Werk gegangen. Denn um ein altes Beispiel zu gebrauchen, schrieb man einem Holz, welches man ins Wasser hielt, und naß her-

aus-

auszog, niemals ein besonderes Vermögen zu, das Wasser anzuziehn, als ein eigenthümliches Princip nämlich in dem Wesen des Holzes, welches von allen andern Principen gesondert wäre, und selbstständig wirkte. Bey der Betrachtung des menschlichen Geistes aber ist man eben auf diese Weise verfahren. Daher man von Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gedächtniß, Verstand, Vernunft ꝛc. als besondern Principen reden hört, und sogar vernehmen muß, wie man sich brüstet, gelehrt zu haben, daß diese Principe nicht isolirt, sondern zusammen wirken. Es wäre in der That etwas Größeres, wenn man gezeigt hätte, wie diese wundervolle Zusammenwirkung entstände, wenn man das verknüpfende Band aufgedeckt, und erklärt hätte, wie es nur komme, daß zu ganz gleicher Zeit das eine Vermögen hergiebt, was das andere verlangt, und daß das Verlangte sich so innig verbindet; wenn man ferner den Vorwurf entkräftet hätte, daß man den Geist in eine unendliche Masse von Personalitäten zerlege, welche wie sonst nirgends aufs freundlichste zusammenregieren. Allein man hütet sich, solche Anforderungen nur laut werden zu lassen,

weil

weil man wohl fühlt, daß man sie nicht befriedigen könne, wie man sie denn auch wirklich nach dem einmal angenommenen System nicht befriedigen kann.

Um nach diesen Erörterungen auf Jacobi's Lehre zurückzukommen, so soll nach der zweiten Ausbildung der Glaube seine Gültigkeit durch die Vernunft, als das Vermögen der Wahrheit, erhalten; wodurch wird aber die Gültigkeit der Vernunft, als eines solchen Vermögens erhalten? Von einem unmittelbaren Bewußtsein kann nach dem Gegebnen keine Rede seyn, vielmehr wird die Vernunft überall nach gewissen Erscheinungen erschlossen. Daher auch der heillose und fast lächerliche Streit über die Vernunft, je nachdem der Eine nach diesen, der Andere nach andern Erscheinungen, ein solches Vermögen, als Princip jener Erscheinungen zu setzen sich berechtigt glaubt. Die Vernunft muß also auch bey Jacobi erschlossen, und wenn dies unterbleibt, doch wenigstens nach gewissen Erscheinungen gesetzt werden. Woher die Gültigkeit dieses Setzens? Die Vernunft soll die Quelle der Wahrheit seyn, wo ist denn nun die Quelle der besondern Wahrheit, daß es

eine

eine Vernunft gebe? Offenbar liegt hier noch eine andere und tiefere Basis der Wahrheit verborgen, und da man auf diese Weise alle Diejenigen, welche eine unmittelbare Gewißheit, sie sey von welcher Art sie wolle, lehren, umherführen kann, so ist nur zu verwundern, daß sie dieses nicht längst selbst bemerkt und auf die eigentliche Basis der Philosophie gekommen sind. Allein der logische Skepticismus führte sie irre, und es ist das häufige Schicksal der Philosophen, daß sie von der scheinbaren Bündigkeit einer Argumentation eingenommen, sogleich auf sie fortbauen, und nicht einsehn, wie ihr ganzer Bau jene Argumentation fortwährend factisch wieder umstößt. Wird nun aber bey Jacobi die Vernunft, welche durch ihre Wirksamkeit den Grund für alle künftige Demonstration legen soll, weggenommen, weil sie selbst demonstrirt werden müßte, aber nicht demonstrirt ist, bey ihm auch nicht demonstrirt werden kann, weil sonst eine Demonstration vor ihrer Möglichkeit wäre, so bleibt nichts übrig, als der blindeste Glaube, der gedacht werden kann. Denn wenn auch an die Vernunft, als ein Wahrheitsvermögen geglaubt werden soll, so

wäre

wäre zu wünschen, daß wir erführen, in welchem neuen Wahrheitsvermögen dieser Glaube seine Stütze finden soll, und so ins Unendliche. Der Satz aber, die Vernunft glaubt an sich selbst, ist auf alle Weise unstatthaft, weil von einer Vernunft vor der Demonstration oder vor dem anderswoher stammenden Glauben gar keine Rede seyn kann, mithin auch nicht von einem Glauben der Vernunft an sich selbst. Mit der Vernunft fällt also alles, was über ihr Verhältniß zum Verstande gesagt ist, und die zweite Ausbildung der Jacobischen Glaubenslehre überhaupt. So mag hier noch zum Schluß die auf eine andere Behauptung in jener Ausbildung sich beziehende Bemerkung stehen, daß es an einem Weisen überall nicht genug ist, wo von Realität die Rede ist. Die Erscheinungen sind jedem bekannt; sie beweisen, heißt aber nicht, zweimal auf sie hinweisen, sondern ihre Objectivität wissenschaftlich darthun. Ich weise auf die Freiheit, und ich beweise die Freiheit ist ein gar großer Unterschied.

Wenn der letzten Ausbildung oben der Vorzug einer größeren Einheit zugesprochen ist, so leidet sie dagegen an andern Mängeln. Der

Glaube tritt hier offenbar in den Verstand, es wird aber dem Verstande kein Character zugeschrieben, wodurch der Glaube gerechtfertigt würde. Die Annahme verschiedner Principe ist eben so wenig begründet, wie früher. Ueber der Vernunft ist das größte Dunkel geblieben. Sie wird das Vermögen der Ideen genannt, und an andern Stellen das Organ für das Uebersinnliche, in dieser Bedeutung auch in einen Parallelismus mit der Sinnlichkeit gestellt. Sollen der Vernunft nun die Ideen von außen kommen, so bleibt der Weg, auf dem sie zu ihr gelangen, trotz jener Vergleichung mit der Sinnlichkeit durchaus verborgen; und ohne alles Weitere fällt es sogleich in die Augen, daß die moralischen Ideen nicht von außen stammen. Soll die Vernunft die Ideen erzeugen, so trifft Jacobi derselbe Vorwurf, den er Fries macht. Soll sie Inhaberin der in den menschlichen Geist, wir wissen nicht wie, schon gelegten Ideen seyn, wozu bedarf es da nur einer besondern Inhaberin. Die Ideen sind im Geist, und es ist nicht zu fürchten, daß sie sich ohne ein besonderes Behältniß verlieren. Daß sie im Geist sind, bestätigt die Analyse der höheren

heren Gefühle sogleich, in denen die Ideen nicht erst gegeben werden, sondern welche die Ideen als nothwendige subjective Bedingungen schon voraussetzen.

Abgesehen von der Vernunft, und allen andern Vermögen, auf welche sich der Glaube möchte stützen wollen, bleibt uns noch übrig, von ihm zu reden, in wiefern er gewisse Gründe zu seiner Rechtfertigung angiebt.

Es soll sich nämlich durchaus nichts beweisen lassen, wenn man nicht von einem oder mehreren Sätzen ausgehe, welche bereits gewiß sind. Wie sollen diese aber, da sie nicht wieder demonstrirt werden können, anders Gewißheit erhalten, als durch den Glauben? Zu solchen Sätzen wird vor allen Dingen der gerechnet: es ist eine Aussenwelt, dessen Wahrheit sich nebst den übrigen hieher gehörigen im Gefühl verbürgen soll. Der Glaube aber wird theils durch dies Gefühl positiv, theils durch den drohenden Nihilismus negativ gerechtfertigt. — Von diesem Gefühl ist offenbar keine Notiz zu nehmen; alle gegebnen starken Vorstellungen führen durch ihre Kräftigkeit das Gefühl der Realität mit sich; allein diese Stärke ist an und für sich

kein

kein Beweis der Objectivität der Vorstellungen, und bedarf es etwa noch der Erinnerung, daß bloß diese, nicht aber die Dinge im Geist sind? Am Ende stützt sich diese falsche Ansicht auf die Meinung, es sey zum Beweisen nöthig, daß die Masse der Vorstellungen von irgend einem für sich gewissen Satze her gleichsam mit Wahrheit überzogen werden müsse; eine Meinung, deren Irrigkeit man sogleich einsehen kann, wenn man sich nur die Mühe geben will zu untersuchen, auf welche Weise man zu den Ueberzeugungen, die man hat, z. B. dieser, daß alle Philosophie vom Glauben anheben müsse, gekommen ist, oder auf welche Weise man falsche Begriffe und Urtheile erkennt.

Nach diesen Auseinandersetzungen wird sich von selbst ergeben, was man von dem schon früher berührten, in den neuesten Zeiten zur Sprache gebrachten Unterschiede zwischen falschem und wahrem Rationalismus halten dürfe. Der wahre Rationalismus soll nämlich eben jener seyn, welcher die Vernunft für ein eignes Wahrheitsvermögen anerkennt, und aus ihr die höchsten Erkenntnisse des Menschen fließen läßt; der falsche Rationalismus soll dagegen der Ver-

nunft nur solche Functionen einräumen, welche dem Verstande gehören, mithin die Vernunft verkennen, und jene Wahrheiten, welche ihr angehören, bloß in so fern gelten lassen, als sie durch Reflectiren, Abstrahiren, und Schließen erhalten werden können. Muß nun, wie wir gesehn haben, die Vernunft selbst durch Abstraction erst erschlossen werden, so ist der falsche Rationalismus, als letzte Quelle des Wahren, über dem sogenannten wahren Rationalismus. Wo aber die letzte Quelle des Wahren ist, da ist dessen Quelle überhaupt; nur möge man dies nicht nach schroffen Unterschieden und Gegensätzen, auch nicht nach vorgefaßten Ansichten aus der Geschichte der Philosophie beurtheilen, und meinen, es sey hier aufs neue auf Demonstrationen hingedeutet, wie sie in dieser gefunden werden, ohne solche zu seyn. Der Abschnitt über den Begriff des Wissens kann schon einiges Licht über das Gesagte werfen, und das Weitere wird die Folge lehren, der wir hier nicht vorgreifen dürfen.

2. Lehre von einer unmittelbaren Erkenntniß.

Man erinnere sich hier an jene Darstellung, welche von der neuern Gestalt des logischen Skepticismus gegeben wurde, wie er, das Unmittelbare in Zweifel stellend, einen Unterschied machte zwischen logischem und anderem Denken, jenes aber auf das Unmittelbare fußend mit Begriffsbildung anheben, und mithin jenseit der Gränze der Wahrheit in der Sphäre bloßer Richtigkeit oder Uebereinstimmung mit sich selbst liegen ließ. Diese Erinnerung ist nothwendig, denn die Lehre von einer unmittelbaren Erkenntniß schließt sich unmittelbar an den logischen Skepticismus an. Soll nämlich, sagt sie, Wahrheit erhalten werden, so kann es auf keinem andern Wege als dem unmittelbaren über Argumentation und Demonstration erhabenen geschehn. Diesen Weg aber zeichnet sie eigenthümlich, wie folgt.

Es ist ein Instinkt in uns, der uns nöthigt, unsern Sinnen zu trauen. Dieser Instinkt kann der Sinnlichkeit, welche die Vorstellung von ihrem Object nicht unterscheidet, allein nicht angehören, sondern muß in der ur-

sprünglichen Verbindung der Sinnlichkeit mit der Vernunft gegründet seyn, und zwar der Vernunft, wiefern sie mehr als logische Denkkraft ist. In dieser ursprünglichen Verbindung mit der Sinnlichkeit erkennt die Vernunft das Daseyn einer wirklichen, nicht bloß in unserer Vorstellung vorhandenen Außenwelt an. Denn in demselben Bewußtsein, in welchem das Ich, als das Subject, im Gegensatz der Objecte hervortritt, auf welchem Gegensatze, wiefern er durch das Zusammenwirken entgegengesetzter Kräfte gebildet wird, das Leben ruht, setzt die Vernunft beydes, das Subjective, wie das Objective, mit gleicher Gewißheit, weil sie es erkennt. Dieses Denken, welches mehr ist, als ein logisches, fällt mit dem Daseyn selbst in jener sinnlichen Virtualität zusammen. Die Gültigkeit dieser Anerkennung ruht auf dem Vertrauen der Vernunft zu sich selbst; dem Verstande ist und bleibt jenes Zusammenfallen ein Räthsel. Findet sich eine sinnliche Virtualität, ein sinnliches Zusammenwirken subjectiver und objectiver Kräfte, so ist damit nicht gesagt, daß es keine höhere Virtualität im Menschen gebe. Ein Begriff ist wenigstens, den man ohne Sophisterei

phisterei empirisch zu deduciren nicht einmal versuchen kann, und der deshalb ohne Zweifel aus der Vernunft stammt, der Begriff des Absoluten nämlich, oder des Ewigen, Nothwendigen und Unendlichen, der vorzugsweise Idee genannt werden darf. Durch diese Idee offenbart sich das Absolute. Indem sich der menschliche Geist im Gegensatz gegen das Absolute als zeitlich, endlich, überhaupt als relativ findet, erkennt die Vernunft in dieser höheren Virtualität beydes, sowohl das Zeitliche als das Absolute an, und auch diese Erkenntniß hat ihre Gültigkeit in jenem Vertrauen der Vernunft zu sich selbst. Die Idee des Absoluten läßt sich nicht zu völliger Klarheit erheben; denn, indem sie den inneren Sinn afficirt, verliert sie sich in einem überschwänglichen Gefühl, so daß der Verstand sich vergebens bestrebt einen Begriff aus ihr zu bilden. —

Der Idealismus rächt sich vorzüglich dadurch an seinen Verächtern, daß er sich überall dem freien unbefangnen Forscher darbietet, um ihre Systeme über den Haufen zu stürzen, und diese seine polemische Brauchbarkeit kann schon allein diejenigen widerlegen, welche fort-

während behaupten, daß idealistische Systeme ein Rückschritt der Philosophie seyen, und daß sich von Idealisten nichts lernen lasse. Ohne dem Urheber dieser Lehre eine solche Verachtung aufzubürden, hat er doch offenbar überall mehr den Skepticismus als Schreckbild vor Augen gehabt, denn den Idealismus, welcher unstreitig bessere Dienste geleistet haben würde. Es soll ein Instinkt vorhanden seyn, den Sinnen zu trauen, und dieser soll erklärt werden. Statt nun zu bedenken, daß wir uns hier, wie überall, im Reich der Vorstellungen befinden, und daß es wenigstens sehr denkbar ist, jener angegebne Instinkt habe seinen Grund in der Unwillkürlichkeit und Stärke gewisser Vorstellungen, wird hievon gar keine Notiz genommen, und jener Instinkt sogleich in die Vernunft, als ein höheres Erkenntnißvermögen, hineingeschoben. Hier aber bietet sich sogleich mehreres zur Widerlegung dar. Ein Unterschied zwischen Vorstellungen und ihren Gegenständen wird nur bey höherer Ausbildung des Geistes gemacht, auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins wird Vorstellung vom Object schlechterdings nicht unterschieden. Dieses aber

müßte der Fall seyn, wenn von einem solchen Act der Vernunft, einer solchen Erkenntniß die Rede seyn sollte. Denn dieses wird man hoffentlich nicht behaupten wollen, daß zur Wirksamkeit der Vorstellungen eine solche, wenn gleich völlig unbewußte Anerkennung durch Vernunft schlechthin nothwendig sey, und daß die Vorstellungen nicht durch ihre intensive Stärke den Menschen selbst fortreißen können. Soll jene Anerkennung aber überall statt finden, so steht es wieder sehr übel mit ihr. Denn offenbar kann sie nicht bloß das Seyn überhaupt treffen, sondern es muß angenommen werden, daß sie die Objectivität der einzelnen Vorstellungen, wiefern darin Beziehung auf das Seyn liegt, bejaht. So bejaht sie denn auch vor der Speculation den Raum und die Zeit, und wenn diese Dinge nachher nichtig erfunden werden, was soll man denn nur überhaupt von ihrem Anerkennen halten? Abgesehn von diesem Allen soll das anerkennende Denken der Vernunft zusammenfallen mit jener genannten Virtualität. Nun ist so viel gewiß, vor dem Anerkennen existirt die Virtualität für uns noch nicht, denn man muß sich des Idealismus erinnern;

sie wird uns also erst durch das mehr als logische Denken der Vernunft, welches damit zusammenfallen soll, gewiß. Nun möchte man eben wissen, wie die Vernunft dazu kommt, so etwas zu denken; das Gegebne kann sie doch durch seinen Character nicht dazu bewegen, denn daraus würde am Ende wieder ein logischer Proceß. Einerley, sie thut es nun einmal, und ihr Thun kann ihr nicht zur Thorheit werden, weil sie sich selbst vertraut. Zwar hat man von der Art ihres Denkens, welches kein logisches seyn, also auch keinen Satz bilden soll, keinen rechten Begriff, und auch dieses stemmt sich hier entgegen; doch ihr Selbstvertrauen hilft allem Uebel ab, und erscheint hier als der eigentliche Mittelpunkt des ganzen Systems. An diesem Orte tritt aber gerade alles wieder ein, was bey Gelegenheit des Vernunftglaubens, über dies sogenannte Vermögen und sein Vertrauen zu sich gesagt ist. Auch hier wünschten wir, da von einem unmittelbaren Bewußtsein nicht die Rede seyn kann, die Vernunft erwiesen zu sehn, welches bey den skeptischen Anfängern der Lehre nicht angeht. Die Vernunft ist also in diesem System eine

bloße

bloße blinde Voraussetzung, welche wie das Letzte ergriffen ist, um sich aus dem vermeintlich drohenden Schiffbruch aller Philosophie zu retten.

Wiewohl dies hinreicht, um die Unhaltbarkeit dieser unmittelbaren Erkenntnißlehre darzuthun, so sey es doch erlaubt, sie noch etwas weiter zu verfolgen, weil sie uns Gelegenheit giebt, über einige Mittelpunkte der neuesten philosophischen Ansichten unsere Gegenansicht zu geben.

Gesetzt einmal, die Idee des Absoluten, von der die Lehre redet, wäre wirklich gegeben, und in der Bedeutung gegeben, welche der Urheber angiebt, so würde sie diesem bey gehöriger Consequenz des Systems doch ganz unbrauchbar werden. Diese Consequenz aber findet sich nicht, vielmehr hat Selbsttäuschung dem System in der Mitte einen großen Riß beigebracht. Nämlich nicht was absolut ist, offenbart sich, denn der Verfasser sagt, das Absolute offenbart sich ohne alle Prädicate, und behauptet an einem andern Orte selbst, wie er auch muß, daß sich uns nichts offenbaren könne, als vermittelst seiner Prädicate. Was sich also offenbaren soll,

ist die Absolutheit, oder dieses in einen Satz aufgelößt: wenn überall etwas ist, so muß etwas ewig und nothwendig seyn, denn aus nichts wird nichts. Es wäre also noch die Frage gewesen, welchem diese Absolutheit müßte zugeschrieben werden. Da der Urheber aber immer den Ausdruck „das Absolute" gebraucht, so vergißt er darüber ganz, daß dies nur die Absolutheit sey, meint in Selbsttäuschung befangen, er habe das, was absolut ist, sich offenbaren lassen, welches doch ohne Prädicate nicht geschehn konnte, und schließt in dieser Selbsttäuschung aus dem Umstande, daß das Absolute sich nicht durch die Sinnlichkeit, sondern die Vernunft offenbare, nun wieder auf die Prädicate desselben; z. B. daß es unsinnlich, mithin immateriell sey, u. s. w. Dadurch fällt alles, was er nun weiter sagt, in die Lücke, welche sich zwischen seiner transcendentalen Apodictik und seiner Metaphysik findet, so daß man von vorn herein in der That nicht weiter kommt, als bis an diesen Punkt. Da sich ihm nun nichts weiter offenbart als das sinnliche Wesen und die Absolutheit, so hätte er diese eigentlich, wenn sie nicht ganz unnütz seyn

sollte,

sollte, auf jenes übertragen müssen, wodurch freilich der Zweck seines Philosophirens ganz vereitelt wäre. So wenig also die Lehre sich positiv, wie sie es will, über Jacobi's Glaubenslehre erhebt — auch nicht negativ, durch die gegen dieselbe gebrauchten unhaltbaren Gründe — so wenig besteht sie vor der Critik, mag diese nun sie bey sich selbst fassen, oder ihr Fundament untersuchen.

Der Begriff des Absoluten ist in der neuesten Philosophie so gäng und gebe, daß der fast einen Frevel zu begehen fürchten muß, welcher ihm nicht unbedingt huldigen will. Das Wort ist ausländisch, und deshalb recht geeignet, alles hineinzuwerfen, was man nur irgend will. Vom Ewigen, vom Nothwendigen, vom Unendlichen ist gar nichts darin, vielmehr bedeutet es allein das Vollkommne, Fertige und in sich Geschloßne. Was offenbart sich also mit diesem Begriff? An und für sich gar nichts, vielmehr wird dieser Begriff auf ganz gewöhnliche Weise gebildet. Wem er soll beigelegt werden, das läßt sich erst dann ausmachen, wenn das Vollkommne gefunden ist. Daher legten die speculativen Theologen ihn der Gottheit bey, und die Pantheisten

theisten ihrer einzigen Substanz oder Welt. Von einer Offenbarung des Absoluten ohne das, was absolut ist, war aber überall keine Rede, und konnte es nicht seyn. Neuerlich ist dieser Begriff ganz verfälscht. Man versteht darunter durch Mißverständniß das ens absolutum, ein ewiges, nothwendiges Seyn, und setzt es einem zeitlichen, auf gewisse Weise zufälligen entgegen, und so behauptet man denn auch, es offenbare sich das Absolute durch die Idee, und diese Offenbarung sey so gewiß, wie das Gewisseste sonst. Also das Alte aus Nichts wird nichts soll sich hier in einem einzigen Begriff offenbaren. Dieser Satz nun hat seinen Grund in der Nothwendigkeit der Causalverbindung und in keinem andern. Eben daher dringt er sich so kräftig auf, und eben daher jene vermeinte Offenbarung des Absoluten. Wiederum hineingetragen ist aber der Gegensatz zwischen dem Seyn, welcher schlechterdings durch gar nichts begründet wird, weshalb auch die unbefangenern und vorurtheilsfreiern Alten nicht auf ihn verfallen konnten. Man gebe doch nur an, wie man sich denn eigentlich dies zufällige und relative Seyn denkt, welches

ein Seyn seyn soll, und auch nicht. Die Pantheisten, welche sonst widersinnig genug sind, kommen wenigstens über diese Klippe weg; die aber, welche ihnen entgegenstehn, wissen über ihr relatives Seyn gar nichts Verständliches vorzubringen, und beweisen bloß, daß sie niemals gedacht haben, weder was dieser Begriff eigentlich enthält, noch die andern, welche eben so wichtig sich ihm anschließen. Ja sie verfallen in die ärgsten Widersprüche, indem sie sagen: das Seyn ist in und durch sich selbst, und dann doch wieder von einem relativen Seyn reden. Hier könnten diejenigen Arbeit vollauf finden, welche, in ihren Kategorieen noch immer sich umherdrehend, die Wissenschaft absolvirt zu haben glauben.

3. Intellectuelle Anschauung.

Mehrere der Alten, besonders aber die Neuplatoniker, redeten von einem geistigen Schauen, wodurch das, was ist, unmittelbar erkannt werde. Bey den Neueren war diese Vorstellungsweise ziemlich verschwunden, denn auch Spinoza's scientia intuitiva ist im Grunde nur ein Rückblick von der Spitze demonstrati-

der Erkenntniß *). Kant rührten in der Kritik der reinen Vernunft den Begriff einer intellectuellen Anschauung wieder an. Wenn ich, sagte er, mit dem intellectuellen Bewußtsein meines Daseins in der Vorstellung: ich bin, welche alle meine Urtheile und Verstandeshandlungen begleitet, zugleich eine Bestimmung meines Daseins durch intellectuelle Anschauung verbinden könnte, so wäre zu derselben das Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir nicht nothwendig gehörig. Nun geht aber jenes intellectuelle Bewußtsein allerdings voran; allein die innere Anschauung, in der mein Dasein allein bestimmt werden kann, ist sinnlich und an Zeitbedingungen gebunden. — Und an einer anderen Stelle: das Bewußtsein seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein das Mannigfaltige im Subject selbstthätig gegeben wäre, so würde die

*) Eth. II. p. 40. schol. 2. „Tertium cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum; quod scientia intuitiva appellari potest."

die innere Anschauung intellectuell seyn. — Kant läugnete also die intellectuelle Anschauung um der Zeitbedingungen willen, an die der Mensch seine geistige Thätigkeit gebunden findet, und die nach ihm der sinnlichen Anschauung angehören sollen. Fände aber nicht bloß jenes reine Bewußtsein seiner selbst in der Vorstellung: ich bin statt, sondern schlösse jenes Bewußtsein zugleich in der Vorstellung des Ich das Mannigfaltige im Subject ein, dergestalt, daß das Ich von Zeitbestimmungen unabhängig, der Relation zu etwas außer ihm nicht bedürfte, um sich beharrlich zu finden, so würde eine intellectuelle Anschauung vorhanden seyn.

Hieraus geht hervor, wie Fichte in der Folge, als man seiner Philosophie den Vorwurf machte, sie sey, alles zugegeben, doch nur empirische Psychologie, zu der intellectuellen Anschauung nach den Kantischen Winken seine Zuflucht nehmen konnte, um jenem Vorwurf zu entgehn. Er construirte das Ich selbstthätig, und construirte aus ihm alle Grundbestimmungen des Bewußtseins, mithin das Kantische Mannigfaltige; er konnte mithin von jener Ansicht Gebrauch machen. Bey ihm ist

die intellectuelle Anschauung die sich selbst constituirende Auffassung der Handlungsweise der Vernunft überhaupt und mit Einem Blicke, mithin des Construirens im Construiren. Sie steigt am höchsten, wenn das Ich sich selbst setzt. Da sie die Handlungsweise der Vernunft, als solcher, ohne alle Beziehung auf menschliche oder persönliche Individualität auffaßt, so ist das Aufgefaßte allgemeingültig, und somit wissenschaftlich. Auf eine solche Anschauung stützt sich alle unmittelbare Evidenz, und da jeder wenigstens einmal in seinem Leben etwas als schlechthin nothwendig behauptet hat, so muß ein jeder der Anschauung theilhaftig geworden seyn.

Schelling rühmt von der intellectuellen Anschauung, sie sey eine Erkenntniß, die das Ansich der Seele selbst ausmache, und nur darum Anschauung heiße, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein andres, als unmittelbares Verhältniß haben könne; diese Anschauung übersteige jede Bestimmung durch Begriff unendlich *).

Die

*) Philosophie und Religion p. 11.

Die Schellingsche Ansicht ist einer Prüfung weder fähig noch werth. Es reicht hin, einiges aus ihr gehörig zusammenzustellen. Die Anschauung soll das An-sich der Seele seyn, das An-sich der Seele das Absolute selbst; die Anschauung ist mithin auch das Absolute selbst, und wenn das Absolute sich anschaut, so schaut die Anschauung sich an! — Wenn die Teutschen etwas dieser Art für Philosophie halten, so kann es ihnen an Philosophen niemals fehlen, welche sie nur durch die gehörige Bewunderung zu erwecken brauchen.

Die Fichtesche Ansicht, welche sich ganz auf Kant's Forderungen stützt, ist von Fichte's Idealismus unabtrennbar, und kann nur mit diesem zugleich geprüft werden. Nur der Ausdruck: sich selbst constituirende Anschauung, mag hier abgewiesen werden, denn eine Anschauung, da sie kein Denken ist, kann sich nicht selbst constituiren. Eben so bleibt alles, was Kant von der Möglichkeit einer intellectuellen Anschauung sagt, hier billig dahin gestellt, und diese kann hier nur nach ihrem Begriff und den Ansichten, welche sich etwa damit verbinden lassen, geprüft werden.

Die intellectuelle Anschauung ist entweder einerley mit dem Bewußtsein, oder sie ist davon verschieden und von ihm begleitet. Denn von einer Anschauung, welche jenseit des Bewußtseins statt fände, kann gar keine Rede seyn, weil, wenn sie auch wäre, sie doch das persönliche Leben unterbräche, und mithin für das in das persönliche Leben zurückgekehrte Individuum mit allem Geschauten gar nicht mehr vorhanden wäre, noch jemals gewesen wäre. Ist die Anschauung einerley mit dem Bewußtsein, wozu denn ein neuer Name? Doch dies soll sie auch nicht seyn, denn von denen, welche sie lehren, wird sie ja zur Basis aller Wahrheit gemacht, welche man nicht in einem bloßen Bewußtsein kann suchen wollen. Auf welche Weise also will man sie sich vorstellen? Das Bewußtsein in diesem Gegensatze muß gedacht werden als ein die Geistesthätigkeit begleitender Zustand, in welchem sie sich abspiegelt — wie unphilosophisch dies auch seyn mag — die Anschauung hingegen muß gedacht werden als eine eigne geistige Thätigkeit, analog der sinnlichen Anschauung. Wiefern sie ferner die Wahrheit ergeben soll, kann sie — wenn

nicht

nicht von irgend einem System, wie der Idealismus, die Rede ist — nur gedacht werden, als erfassend die Wahrheit in der Verbindung der Vorstellungen, oder als erfassend die Objecte selbst, wie viele deren mögen angenommen, oder mag nur ein einziges Subject=Object und umgekehrt gesetzt werden. Für die Verbindungen der Vorstellungen nun ist die Annahme einer Anschauung unnöthig; die Vorstellungen sind keine todte, sondern organische Massen; so wie sie sich selbst mit Bewußtsein zusammensetzen, so revidiren sie sich auch, und finden, ob ihr Zusammenhang nothwendig ist, oder nicht. Objecte aber werden nicht geschaut allein durch den Geist, weder ein äußeres, welches nicht in das Seelenwesen eingehn kann, um hier geschaut zu werden, noch das innere, welches in Beziehung auf die äußern Objecte Subject ist. Von allen diesen Dingen giebt es nur Vorstellungen, und Vorstellungen bedürfen, wenn objective Bezeichnungen in ihnen liegen, der Prüfung. Wenn die Vorstellungen Ideale geben; so ist das Schauen derselben auch nichts anders, als Reflexion, und nur durch das Gefühl der Bewunderung und Liebe, welches die

anhaltende Reflexion erweckt, wird die Täuschung hervorgebracht, als sey sie mehr, als sie ist. Das Bilden der Ideale ist eben so wenig ein Schauen, sondern eine poetische Production des Geistes, zu der die Elemente gegeben seyn müssen. Eine Anschauung in jenen denkbaren Beziehungen findet also nicht statt, und somit kann auch auf diese Weise Wahrheit nicht unmittelbar erhalten werden. Alle Wahrheit ergiebt sich im Denken, und in so fern mittelbar. Freilich mag es auf den ersten Anblick widersinnig scheinen, daß es ein Mittelbares geben soll, ohne ein Unmittelbares. Doch die Prüfung der unmittelbaren Lehren hat uns schon keinen andern Ausweg übrig gelassen, und die Folge wird zeigen, daß wir wohl damit berathen sind. Unmittelbar sind die gegebnen Vorstellungen. Dies reicht hin.

Dritter Abschnitt.

Wie wird das Wissen?

I.

Seit der Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft hört man von allen Seiten, alle Philosophie sey bodenlos, wenn sie nicht mit einer Kritik der Vernunft, wenn auch nicht eben der reinen, beginne. Mit andern Worten, alle Philosophie soll psychologisch, oder anthropologisch anfangen, und vor allen andern Dingen untersuchen, wie viel Vermögen der Mensch besitze, und wie viel ein jedes vermöge seiner Natur nach; erst dann könne man diese Vermögen mit Sicherheit zum Bau der Philosophie gebrauchen. Diese Untersuchung nun wird folgendergestalt begonnen. Man hat gehört von Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit; ob sie vorhanden sind, darüber ist im Voraus kein Zwei-

fel; nur, was ihnen soll zugeschrieben werden, darauf kommt es an. Nun geschieht es wundersam, daß vor der Kritik der Vermögen diese zum Behuf einer andern Kritik gebraucht werden. Es untersucht der eine und der andere, wie wohl die Ideen entstehn, und ob sie wohl überall entstanden seyn können. Mag sie nun einer durch Gegensätze sich bilden sehn, oder mag er ihre Bildung läugnen und sie als gegeben annehmen, so setzt er sie in die Vernunft, die nun bey dem einen Bildnerin, bey dem zweyten Behältniß, bey dem dritten Organ ist; ein jeder aber wirft dem andern vor, er verkenne die Vernunft, und schreibe ihr zu, was ihr nicht gehöre. Dieses von der Vernunft unabhängige Kritisiren eines gewissen Theils der Vorstellungen und ihres Ursprungs, und ihr Hineinschieben in ein bis dahin noch leeres Haus, wird nun Vernunftkritik genannt, und nachdem sie auf diese Art vollbracht ist, weiß man, was die Vernunft vermag. Warum aber verfährt man so? Offenbar deshalb, weil sich keiner der Vernunft als eines Vermögens mit seinen Functionen unmittelbar bewußt ist, weil man nur von ihr gehört hat, und erst su-

chen muß, wo sie denn eigentlich zu finden seyn möchte; und warum setzt man das, was man gefunden zu haben vermeint, gerade in die Vernunft, was berechtigt ein eignes Vermögen dafür anzunehmen, woher weiß man, daß es auf keine Weise anders gedacht werden kann? Man weiß es eben nicht, allein von der Vernunft ist das allgemeine Gerede, und sie soll und muß ein Vermögen seyn für sich, daher auch nothwendig mit etwas ausgefüllt werden, es sey, was es sey. Was dieses Verfahren nun leisten könne, das wird sich wohl aus seiner Beschreibung hinreichend ergeben. Allein auch abgesehen von dieser voreiligen Speculation ist der psychologische oder anthropologische Anfang der Philosophie nach dem gewöhnlichen Sinn dieses Worts durchaus zu verwerfen. Ein Vermögen, als gesondertes und so und nicht anders bestimmtes, muß erschlossen werden; die Wahrheit seiner Annahme hängt also ab von der Wahrheit dieser Schlüsse; umgekehrt muß aber auch die Wahrheit der Schlüsse von der Bedeutung abhängen, die man dem Vermögen, welchem sie angehören sollen, zuschreibt. Daher kann alle psychologische Richtung der

Philosophie entweder nur mit den blindesten Voraussetzungen und Selbsttäuschungen von einem Bewußtsein, welches nicht statt findet, und wenn es auch statt fände, darum noch kein objectives Wissen wäre, anfangen, oder sie dreht sich in dem eben beschriebenen Cirkel unvermeidlich umher. Allerdings muß eine Kritik angestellt werden, nicht aber der Vermögen, sondern der letzten Gründe, auf welche sich die Nothwendigkeit stützt, die man fühlt, wenn man behauptet, daß man etwas wisse. Ob es Vermögen gebe oder nicht, ist für die beginnende philosophische Forschung ganz gleichgültig; ergiebt es sich nur, daß das Wissen den Bedingungen desselben gemäß, wirklich gefördert werde, so versteht sich hinterdrein das Vermögen — welches im Grunde, so wie es genommen wird, ein falscher Begriff ist, und mit Kraft vertauscht werden muß — von selbst. Ob der Vermögen mehrere angenommen werden dürfen, oder nicht, dies hängt nicht bloß von den Erscheinungen und ihrer scheinbaren Absonderung ab, sondern zugleich von vorausgegangnen metaphysischen Forschungen. Aus allem diesen ergiebt sich leicht, wie sehr die metaphy=

physische Speculation gleich am Anfange durch die ganz falsche psychologische Richtung verdorben, und die Denker bey der Vernachlässigung der wahren Wissensgründe gehindert werden mußten, dem Skepticismus irgend etwas Bündiges entgegenzusetzen. Alles dieses sind Schlacken der Kantischen Philosophie, welche man als die ausgemachtesten Wahrheiten so lange umhergetragen hat, daß ein Zweifel daran fast nicht mehr möglich schien. Wie die Metaphysik, so mußte auch die Psychologie durch jenes Verfahren entstellt werden; und in der That hat diese — ein Aggregat von metaphysischen Vorurtheilen und Irrthümern, von logischen Mißverständnissen und oberflächlichen psychologischen Reflexionen, welches zusammengenommen empirische Psychologie genannt wurde — bisher eine so unwissenschaftliche und widrige Gestalt und Haltung gezeigt, daß die, welche an ihr zu Sündern geworden waren, mit Recht vermeinten, sie könne wohl nicht zu den philosophischen Wissenschaften gezählt werden; denn freilich, wie sie war, war auch nicht der geringste philosophische Character an ihr zu entdecken. — Statt also hier am Anfange von Vermögen zu

reden, werden wir uns an die Erscheinungen selbst halten müssen.

2.

Die Masse der Vorstellungen, welche der menschliche Geist besitzt, ordnet sich theilweise nach verwandtschaftlichen Verhältnissen von selbst in Gruppen. Der allgemeine Character dieser Gruppe schwebt dunkel vor, und wird Begriff genannt. Ein solcher Begriff ist im gewöhnlichen Denken nichts weiter als ein unbestimmtes Bild. Verhältnißmäßig sehr selten wird ein Begriff zu logischer Bestimmtheit erhoben; geschieht dies aber, so geschieht es durch ein Urtheilen, indem ein Prädicat zugesprochen, ein anderes abgesprochen wird. Sagt daher jemand, Verstand sey das Vermögen, Begriffe zu bilden, Urtheilskraft das Vermögen zu urtheilen, so kann man einem solchen mit Recht beweisen, daß nach seiner Annahme dem Menschen Verstand nicht könne zugeschrieben werden. Die Begriffe selbst verknüpfen sich vielfältig miteinander in einfachen und verbundnen Urtheilen. Dabey ergiebt sich, daß eine solche Verbindung oft nicht gelingen will, weil das, was verbunden

bunden werden soll, sich gegenseitig aufhebt, und aus diesen Erscheinungen ergiebt sich wieder eine negative Regel der Verbindung. Wird diese nun aufgefunden, so entsteht die Idee einer Wissenschaft des Denkens, oder der Verbindung der Vorstellungen mit einander. Diese Idee wird ausgeführt, indem man die Regel auf alle Arten der Verbindung der Vorstellungen, welche durch Reflexion gefunden werden, anwendet, und so bildet sich die Logik oder Denklehre. Zum Wissen ist hier weiter nichts erforderlich, als Einsicht in die Allgemeinheit der Regel, welche sogleich durch die wahrgenommene gegenseitige Aufhebung widersprechender Vorstellungen erhalten wird, so wie folgerechte Anwendung derselben auf die Arten der Verbindung der Vorstellungen. Welche tiefere Bedeutung jene Regel haben, was sie für die Wahrheit gelten möge, kommt hier nicht zur Sprache. Es genügt an der formalen Richtigkeit der Verbindung, und muß daran genügen, weil alle Verbindungen hier nur der Form nach, nicht aber der Materie nach betrachtet werden. Die Logik ist aber nicht weniger eine philosophische Wissenschaft, wie die andern, welche

welche so genannt werden, denn der Philosophie ist das gesammte Gegebne unterworfen, und jene Erscheinungen bey der Verbindung der Vorstellungen sind sowohl gegeben, als die einzelnen Vorstellungen der Materie und Form nach gegeben sind. — Es ist nicht selten behauptet, daß die Logik zu einer höheren Geltung erheben und aus einer bloßen Richtigkeitslehre in eine Wahrheitslehre verwandelt werden könne. Freilich, wenn *alle* Vorstellungen in so vollständiger Uebereinstimmung wären, daß sich nirgendwo ein Widerspruch erhöbe, weder in den Vorstellungen noch unter den Vorstellungen selbst, noch vom Gegebnen aus, dann würde die Wahrheit ziemlich gefunden seyn; allein bey jener Erhebung würden theils verschiedne Arten von Wissen miteinander vermischt, theils würde die Materie zu sehr berührt werden müssen, wodurch eine Ungleichartigkeit entstehn würde.

3.

In logischer Beziehung ist es ganz einerley, ob die Vorstellungen, welche miteinander verbunden werden, erdichtet sind oder nicht, wenn nur die Regel beobachtet wird. Nicht so

in wissenschaftlicher Beziehung, wiefern nämlich der Stoff und die Form der Vorstellungen an und für sich zur Sprache kommt. Ohne Vorstellungen ist kein Denken, denn alles und jedes Denken ist ein Verknüpfen derselben. Ein Denken, welches die Vorstellungen erst schaffte, widerspricht sich selbst. Aber auch eine andere schaffende Thätigkeit, woher nähme sie die Schöpferkraft, welche aus Nichts den mannigfaltigsten Inhalt und die mannigfaltigste Form erzeugt, und woher käme ihr das Gesetz so strenger Nothwendigkeit, daß sie gerade so bilden müßte, und nicht anders könnte? Zum Denken müssen also Vorstellungen gegeben seyn, aber der immer thätige Geist setzt aus Elementen von Vorstellungen neue zusammen, bildet bey der Verknüpfung der Vorstellungen ganz neue, deren Elemente keine integrirenden Theile anderer Vorstellungen sind. Daher so manche Wahnvorstellungen, und falsche Begriffe. Diese können nicht gleich den übrigen einen Anspruch an die philosophische Bearbeitung machen, weil sie willkürliche Erzeugnisse sind, ohne wissenschaftliche Bedeutung. Soll die Speculation also einen festen und sicheren Boden

gewinnen,

gewinnen, und die Philosophie = Wissenschaft des Gegebnen werden, so muß die Untersuchung mit der Reinigung des Grundes und Bodens anfangen, mit andern Worten, sie muß untersuchen, welche Vorstellungen wirklich gegeben, welche dagegen nicht gegeben, sondern im Denken erst erzeugt, oder willkürlich gedichtet sind. Wie es die Philosophie aber nicht mit den einzelnen Bildern, als solchen, zu thun hat — welche für die Speculation gleichgülti= sind, weil sie, wiefern sie nur individuell sind, ihr keinen Anfang darbieten — sondern mit den allgemeinsten Begriffen, welche von den Bildern unzertrennlich sind, so wird sie zuerst untersuchen, welche unter diesen allgemeinsten Begriffen, die der menschliche Geist hegt, wirklich gegeben sind, und welche nicht, und eben so, wenn andere Erscheinungen sich darbieten sollten, welche nicht allgemeine Begriffe wären und doch auch nicht individuell, denn das Individuelle wird von der Philosophie überall ausgeschlossen. Um aber das Gegebne von dem Nichtgegebnen richtig zu scheiden, bedarf es eines Criteriums, woran es erkannt werde. Dies Criterium nun eben ist die Nothwendigkeit,

keit, nicht des Denkens, denn das Denken hebt erst vom Gegebnen an, sondern des Bewußtseins. Man erdichte eine Vorstellung, und man wird finden, daß man sie beliebig so oder anders gestalten und innerlich wird anschauen können. Man schaue aber etwas außer sich an, und man wird sehen, daß man die Anschauung nicht beliebig verändern kann, sondern, daß man sie lassen muß, wie sie ist. Gegeben also sind diejenigen ersten Vorstellungen und Verbindungen derselben, welche sich ohne ein vorangegangnes Denken, aus dem sie entsprungen wären, vorfinden, und nicht verändert werden können — durch das bloße Bewußtsein nämlich sondern genommen werden müssen, wie sie sind, weil sie nothwendig und unabweislich sind. So wie die einzelnen Bilder, so sind diejenigen allgemeinsten Begriffe gegeben, welche mit diesen unzertrennlich und zugleich vorgefunden werden, wenn sie auch immerhin nicht zu voller Deutlichkeit erhoben seyn mögen, die nur in einer urtheilenden Abstraction, also im Denken erhalten wird. Das Geschäft der Philosophie aber, wenn sie diese Begriffe der Prüfung unterwerfen sollte, wird seyn müssen, sie zur

Deutlichkeit zu bringen, um sich nicht in einem schwankenden Denken umherzubewegen, sondern die Prüfung mit Sicherheit zu vollziehn. Es ist nicht gesagt, daß die Philosophie allein bey dem Gegebnen stehn bleibe; allein sie muß von ihm allein anheben. Frägt sie in der Folge nach dem Ursprunge des Gegebnen, — welche Frage ihr nothwendig ist, — so wird sie auf die dilemmatischen Ansichten Rücksicht nehmen müssen, welche man über das Gegebne überhaupt haben kann.

4.

Bey der Untersuchung, was gegeben seyn möge, oder nicht, muß es sich finden, daß das Gegebne in gewisse Classen oder Massen zerfällt, welche entschieden von einander gesondert erscheinen. Solche gesonderte Massen nun bilden die gegebnen Begriffe und die gegebnen Urtheile. Die gegebnen Urtheile dürfen, um solche zu seyn, keine Denkurtheile, sondern sie müssen bloße Bewußtseinsurtheile seyn, d. h. sie dürfen nicht aus der Reflexion entspringen, sondern sie müssen unmittelbar nach vollendeter Wahrnehmung ohne unser Zuthun mit Nothwendigkeit entstehen, und dem Wahrgenommenen ein

Prä=

Prädicat zuschreiben, welches in demselben nicht schon lag. Man nehme eine Handlung; dieselbe ist an und für sich eine so oder so modificirte Thätigkeit, in so fern physisch und gleichgültig. Nun aber entsteht an dieser Handlung ein Urtheil, welches die innere Bedeutung derselben angiebt, und sie mit einem Prädicat bezeichnet, welches in derselben an und für sich nicht liegt, z. B. gut oder schlecht. Dieses Urtheil entspringt keineswegs aus einer Reflexion auf die Handlung und etwa deren Folgen, vielmehr sein Ursprung ist für jetzt noch verborgen. Nur so viel sehen wir, wir können uns dieses Urtheils nicht erwehren, wir müssen es vielmehr nothwendig fällen, es ist nicht in einem Denken gewonnen, sondern entspringt ohne unser Zuthun, wir wissen nicht woher, es schreibt endlich dem Wahrgenommenen ein Prädicat zu, welches in ihm nicht schon lag, wiefern es nämlich ganz für sich genommen wurde. Die gegebnen Begriffe nun haben theils in sich selbst eine scheinbare Beziehung auf das innere oder äußere Seyn und Wesen, oder auf die Natur im weitesten Sinn dieses Worts, theils auf die inneren Erscheinungen und Zustände und deren

Causalität insbesondre, oder auf die Seelenthätigkeiten. Wiefern nun gedacht werden kann, daß beyde Parthieen bearbeitet und zur Wissenschaft gestaltet werden, entsteht daraus die Idee zweier Wissenschaften, der Naturwissenschaft oder Metaphysik, und der Seelenwissenschaft oder Psychologie, von denen es im voraus noch ungewiß ist, ob sie empirisch seyn werden und müssen, oder rational. Die gegebnen Urtheile aber haben theils eine alleinige Beziehung auf den Inhalt des Willens, theils auf die Form an sich, ohne intellectuelle, praktische oder andere Beziehung. Daraus ergiebt sich wieder die Idee zweier Wissenschaften: einer Willensphilosophie oder Moral, und einer Formenphilosophie in der eben angegebnen Einschränkung, oder Aesthetik. Welche Ideen anderer Wissenschaften aus der Behandlung dieser Wissenschaften noch resultiren mögen, davon kann hier nicht geredet werden.

5.

Was nun zuerst die gegebnen Begriffe, welche sich auf die Natur beziehen, betrifft, so ist die Frage, wie sich das Wissen aus ihnen entwickeln soll. Wären diese Begriffe durchaus

unta-

delig, so würde man auch dasjenige, worauf sie Bezug haben, so lassen müssen, wie es sich giebt; das Geschäft der Forschung wäre alsdann allein, den empirischen Zusammenhang durch fortgehende Reflexion auf die Phänomene aufzufinden; es gäbe nicht eine Naturphilosophie, sondern eine Naturlehre, keine Metaphysik, sondern eine Physik. Bloß zwei Fragen könnten alsdann noch zur Sprache kommen, die idealistische nämlich, ob dies alles bloß Vorstellung sey, oder nicht. — Allein selbst diese Frage ist erst angeregt durch die Ungereimtheit und den Widerspruch jener Begriffe, und ohne diese würde man an der Realität der Außenwelt niemals Zweifel gehegt haben — und die Causalitätsfrage, nach der letzten Ursach aller Veränderungen überhaupt. Die Möglichkeit einer Metaphysik oder Naturphilosophie, welche man unterscheiden mag von einer Naturdichtung, setzt daher die Unzulänglichkeit jener Begriffe, in der Gestalt, wie sie sich vorfinden, voraus. Nun wird die Unzulänglichkeit wirklich gefunden. Man nehme den Begriff eines einzelnen Dinges mit seinen Merkmalen, welche diese seyn mögen. Nicht nur werden diese Merkmale dem

Dinge zugeschrieben, sondern sie sollen auch zusammengenommen eine Einheit bilden. Allein die Merkmale, welche dem Dinge an und für sich zuzukommen scheinen, ergeben sich als Relationen, und außerdem bilden sie zwar eine gesonderte Gruppe; welche man eben das Ding nennt, die Einheit jedoch ist bloß eine äußere, nämlich das Zusammenseyn der Merkmale, in einer gesonderten Gruppe, die innere Einheit, das Band für diese Merkmale fehlt, und wird durch das leere Wort Ding, welches bloß auf der Erscheinung der Gruppe ruht, nicht erhalten. Da nun diese Einheit nicht erkannt wird, so müßte man eigentlich so viele Dinge annehmen, als Merkmale da sind, wenn sich dieser Annahme die Gruppirung und der sinnliche Schein nicht widersetzten. Dieser Begriff eines Dings, dessen Wesen durch die verschiedenen Merkmale bestimmt werden soll, giebt mithin einen Beweis von der Existenz unzulänglicher und gegebner Begriffe. Noch geläufiger sind die Begriffe von Raum und Zeit, weil ihr problematischer Character durch vielfältige und neuere wissenschaftliche Versuche mehr beleuchtet ist.

Es ist schon oben gesagt, daß die Begriffe, selbst die allgemeinsten, im gemeinen Denken nichts sind, als unbestimmte Bilder, daß sie aber zum Behuf der Speculation aufgehellt werden müssen. Diese Aufhellung geschieht dadurch, daß man auf den Schein reflectirt, der diesen allgemeinsten Begriffen zum Grunde liegt. So hat man ein unbestimmtes Bild vom Raum; die Bestimmtheit des Begriffs aber verlangt, daß man den Schein ins Auge fasse. Diesem zufolge ist der Raum das Leere, in welchem das Körperliche neben einander seyn, und es theilweise erfüllen kann. Durch diese Aufhellung wird jeder dieser allgemeinsten Begriffe zu einer Ansicht. Ist der Raum nun das theilbare Leere, so frägt sich, ist dieser Begriff widersprechend oder nicht. Der Raum muß schlechterdings ins Unendliche theilbar gedacht werden, eben weil er das Absolut-Leere ist. So gedacht aber könnte ihn nichts erfüllen, und es könnte nichts in ihm nebeneinander seyn, jenes nicht, weil die Unendlichkeit und Ausfüllung sich widersprechen, dieses nicht, weil, den eben gerügten Widerspruch abgerechnet, zwei Unendlichkeiten neben einander wären. Endlich theilbar aber kann

er nicht gedacht werden, weil er das Leere ist, und eine endliche Theilbarkeit Wesenhaftes fordert. Hier nun ist der Ort, zu zeigen, wie das rationale Wissen, ohne vorangegangene Wahrheiten, aus welchen es abgeleitet würde, und ohne irgend eine unmittelbare Gewißheit, sich mit Sicherheit erhebt. Man behalte nur jenen Begriff des Raums vor Augen. Er ist gegeben, er wird verdeutlicht, er zeigt sich bey dieser Verdeutlichung widersprechend. Dadurch, daß er widersprechend ist, wird er zum Princip eines rationalen Wissens. Er kann nämlich nicht bleiben, wie er ist, die Empirie wird durch den Widerspruch aufgehoben. Ist dies der Fall, so muß der Widerspruch weggeschafft werden, weil er nicht gedacht werden kann. Dies Wegschaffen geschieht dadurch, daß die Ansicht, welche den Begriff bildete, in die entgegengesetzte verwandelt wird. Hier also bey dem Begriff des Raums würde nach dem ersten gefundnen Widerspruch die endliche Theilbarkeit gesetzt werden müssen. Widerspricht dies auch, ist der Begriff auf keine Weise denkbar, so ist und bleibt er zwar gegeben, ist aber ein Wahnbegriff, und als solcher ganz zu verwerfen. Es

bleibt

bleibt mithin übrig, die Entstehung dieses Wahnbegriffs psychologisch zu deduciren. Die nothwendige Verwerfung wird durch den allseitigen Widerspruch erhalten. Hat nun ein solcher Begriff auf andere Begriffe Einfluß, wie z. B. der Begriff des Raums offenbar auf den Begriff der Materie, so muß eben der Einfluß jenes Begriffs gehoben, und der übertragene Widerspruch muß aus diesem Begriffe gleichfalls weggeschafft werden. Die entgegengesetzte Ansicht kann nur bey den beyden Begriffen widersprechend seyn, welche sich auf das Leere beziehen, also in Raum und Zeit; in denen hingegen, welche sich auf das Reale beziehen, muß die entgegengesetzte Ansicht eine Position ergeben. So ergiebt die entgegengesetzte Ansicht, wenn der aus dem Begriff des Raums auf den Begriff der Materie übertragene Widerspruch aus diesem fortgeschafft wird, daß die Materie endlich theilbar sey. Dieses durch den Widerspruch erhaltene neue Wissen ist ein rationales, weil es der Empirie, wie sie liegt, nicht folgt, sondern die Empirie aufhebt. Alles eigentlich rationale Wissen kann nur liegen jenseits des Widerspruches. Aus dem so Gewußten werden

Folgerungen gezogen für die Gesammtheit des gegebnen Mannigfaltigen; daher muß die Umwandlung jener allgemeinsten Begriffe die ganze Masse der Naturerfahrung verändern, und zu der gegebnen Welt eine nothwendige Gedankenwelt hinzuschaffen, durch die jene für uns zwar nicht eben begreiflich, denn dazu wird mehr erfordert, aber denkbar wird. Wenn nun, wie gezeigt ist, die gegebnen widersprechenden Begriffe dem rationalen Wissen seinen Ursprung geben, und dadurch Einfluß haben auf das gegebne Mannigfaltige, so bilden sie die metaphysischen Wissensprincipien. Diejenige Lehre, welche diese widersprechenden Begriffe vollständig im Gegebnen aufsuchte, die Widersprüche aufdeckte, ebendamit die metaphysischen Wissensprincipien aufstellte, und die Methode ihrer Lösung, welche sich ganz auf deren Natur stützen muß, angäbe, würde die metaphysische Wissenschaftslehre genannt werden müssen. Die Metaphysik aber hätte alsdann die eigentliche Lösung zu vollziehen, und die Resultate auf die besondern Erscheinungen anzuwenden. Damit müßte sie so lange fortfahren, bis eine völlige Uebereinstimmung unter allen Begriffen, welche sich auf

die

die Natur beziehen, hervorgebracht wäre, mithin bis jeder Widerspruch herausgeschafft wäre, so daß sich ein solcher weder vom Gegebnen aus erhöbe — welches dann geschehen würde, wenn im Denken irgend ein Gegebnes, das Anspruch auf Realität machte, ganz verworfen wäre — noch auch unter den Vorstellungen selbst. Wie aber schon oben erwähnt ist, daß die Philosophie nicht bloß beym Gegebnen stehn bleibt, sondern vom Gegebnen zu den nichtgegebnen Ursachen desselben fortzuschreiten, und diese aufzufinden strebt, so hat sie namentlich in Beziehung auf diese Naturvorstellungen ein doppeltes Causalitätsinteresse, einmal zu wissen, woher die Vorstellungen stammen, zweitens, wenn jenen ein Ursprung von außen zugeschrieben wird, zu wissen, welches die letzte Ursach der Naturerscheinungen seyn möge. Ueber beydes läßt sich eine dilemmatische Ansicht hegen, über das erste eine realistische, welche den Ursprung der Naturbegriffe äußern Einwirkungen zuschreibt, und eine idealistische, welche ihn der schaffenden Thätigkeit des Subjects beimißt; über das letztere eine atheistische, welche die letzte Ursach aller Naturerscheinungen in die Natur selbst setzt,

und eine theistische, welche sie erhaben über die Natur setzt. Ein streng rationales Wissen ist in Beziehung auf diese Ansichten, wiefern eine von beyden sich selbst widerspricht, und dadurch die andere mit Nothwendigkeit hervortreibt, oder wiefern eine von beyden aus einem vorangegangenen Wissen mit Nothwendigkeit folgt, denkbar. In wiefern ein solches Wissen erhalten werden kann, und wiefern etwa der philosophische Glaube hier eintreten möchte, hat die Metaphysik zu untersuchen. — Wenn nun gezeigt ist, wie das rationale Wissen im Widerspruch gegebner Begriffe sich erhebt, und in der Folge fortschreitet im Widerspruch irgend eines Gliedes einer dilemmatischen Ansicht, so darf über die metaphysische Gültigkeit des Princips des Widerspruchs, welches sich in jedem wirklichen Widerspruch von neuem entwickelt, ohne, wie es scheinen möchte, zum Obersatz für Schlüsse zu dienen, auf das verwiesen werden, was bey der Critik des logischen Skepticismus über den Ursprung und die Geltung jenes Princips gesagt ist. Zweierley muß hier aber noch in Betracht gezogen werden, zuerst das Criterium des Wissens und mithin auch der Wahrheit, fer-

ner das Verhältniß von Grund und Folge in der Gedankenverbindung.

Wenn wir gesehn haben, wie ein rationales Wissen an dem Gegebnen entsteht, so ist die Frage, durch welchen Character des Denkens es eigentlich zum Wissen wurde? Dieser Character ist offenbar kein anderer als Nothwendigkeit. Wenn ein gegebner Begriff, der, wiefern er zu den allgemeinsten Begriffen gehört, eine Ansicht einschließt, in sich selbst widersprechend ist, oder wenn wir ein Axiom oder ein anderes nicht bloß factisches Urtheil für wahr erkennen, mithin den Inhalt desselben wissen, so müssen wir dort um des inwohnenden Widerspruchs willen mit Nothwendigkeit das Gegentheil setzen, hier um des Widerspruchs des Gegentheils willen mit Nothwendigkeit das Urtheil. Nothwendigkeit des Denkens ist also das Criterium des Wissens, mithin auch der Wahrheit, und die Criterien, welche man sonst wohl angegeben hat, haben durchaus keine wissenschaftliche Bedeutung. Dahin gehört: Klarheit und Deutlichkeit einer Vorstellung, in welcher nicht von fern eine Beziehung auf das Seyn und auf das Gegebne entdeckt werden

kann;

kann; Uebereinstimmung der Vorstellungen untereinander, welche theilweise gedacht und vom Gegebnen, auf welchem doch alle Speculation ruhen muß, losgetrennt gesetzt werden kann; Uebereinstimmung mit der Erfahrung und den natürlichen Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes, welche, auch wenn sie uns des Philosophirens nicht überhöbe, gar keine Bedeutung haben kann, wenn nicht zuvor erwiesen ist, daß Erfahrung und gesunder Menschenverstand unfehlbare Tribunale sind, ein Beweis, der seine Stütze nicht wieder in der Erfahrung und dem gesunden Menschenverstande haben kann; endlich Vernunftmäßigkeit, wobey nicht bedacht wird, daß es theils eines eignen Criteriums zum Setzen der Vernunft bedürfte, theils, daß nach allem, was wir von den verschiedensten Lehrern über das Wesen der Vernunft hören, ein großer Theil des Denkens und Wissens ganz außer ihrer Sphäre liegt, so daß die Vernunftmäßigkeit nichts weiter bedeuten könnte, als Abwesenheit des Widerspruchs zwischen jenen Erkenntnissen und den Erkenntnissen der Vernunft, es uns übrigens aber, wenn wir nur diesen Widerspruch vermieden, frei stände,

das außer dem Vernunftgebiet liegende beliebig einzurichten; es müßte denn neben der Vernunftmäßigkeit noch ein subsidiarisches Criterium angenommen werden.

Alles dieses würde uns nicht fördern, wenn es wahr wäre, was einige behaupten, daß die Folge nämlich mit dem Grunde identisch sey. Dieses darf nicht seyn, weder ganz noch zum Theil. Wäre es der Fall, so würde sich alles Wissen auf die letzten durch sich selbst qualificirten Gründe beschränken, d. h. wenn der letzte Grund, wie beym empirischen Wissen, das Bewußtsein wäre, auf nichts, wenn der letzte Grund aber, wie beym rationalen Wissen ein innerer Widerspruch wäre, oder der Widerspruch des Gegentheils, auf weniger als nichts. Denn es hätte bey dem Grunde sein Bewenden, das Wissen aber setzt Gründe schon voraus.

Nichts desto weniger hat man die Identität von Grund und Folge behauptet, und zwar folgendergestalt. Der Satz des Grundes ruht auf dem Axiom, daß das Ganze seinen sämmtlichen Theilen zusammengenommen gleich sey. Niemals ist die Erkenntniß aus Gründen eine andere, noch kann sie eine andere seyn, als die

Er-

Erkenntniß der Theile aus dem Ganzen. Ich beweise, indem ich den Ort und die Stelle zeige, die ein bestimmter Theil in einem Ganzen nothwendig einnimmt. Was nicht als Theil zu einem Ganzen gehört, läßt sich weder demonstriren, noch deduciren. Finden wir etwas als Theil eines Ganzen, so bejahen wir, indem wir, was dem Ganzen zukommt, auch dem Theil zuschreiben; umgekehrt verneinen wir.

Dies Raisonnement hat allerdings einen großen Schein. Man nehme irgend einen kategorischen Schluß, z. B. den alltäglichsten: Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, Cajus ist sterblich, so wird man finden, daß dem Cajus deshalb das ihm zugelegte Prädicat zugesprochen werden muß, weil er ein Theil des Ganzen ist, dem dies Prädicat zukommt. Der Grund ist hier weder der Obersatz allein, noch der Untersatz allein, sondern beyde zusammengenommen. Beyde zusammengenommen findet man den C. als Theil des Ganzen, welches durch den Mittelbegriff gegeben ist, und so scheinen wir mit unserm Wissen verloren zu seyn, denn es wird ja nichts Neues erfahren. Bloß das Sich Bewußtsein,

sein, als erster Grund des empirischen Wissens, könnte hier eine Ausnahme machen, weil der Grund: ich bin mir dessen so und so bewußt, und die Folge: folglich weiß ich, daß es mir so und so erscheint, nicht im Verhältniß vom Ganzen und Theile stehn. Alles übrige empirische Wissen aber, wiefern es nicht ein solches erstes ist, läuft in der That auf das Obige hinaus. Aufsteigen zum Allgemeinen in der Reflexion, so daß das Allgemeine dann auf dem Bewußtsein ruht, und Herabsteigen vom Allgemeinen zu dem Besonderen und Einzelnen durch Subsumtion ist die ganze Sache. Nichtsdestoweniger ist jenes Raisonnement doch falsch, selbst in Beziehung auf das empirische Wissen. Grund und Folge sind nicht identisch. Grund und Folge sind Gedanken, das ganze Verhältniß ist ideell. Wie also auch, wie im obigen kategorischen Schlusse, die Glieder des Grundes verbunden seyn mögen, und sich zu einander verhalten, so sind sie ein unvollständiger Gedanke, der zu seiner Vollendung die Folge mit Nothwendigkeit hervortreibt. Diese Folge ist ein letzter Zusatz zu dem Gedanken, und wiefern man die Gründe nicht der Form nach,

d. h. nach ihrem Verhältniß zu einander, sondern der Materie nach betrachtet, ein ganz neuer Gedanke. Mithin wiefern ich bey dem Aufstellen der Glieder des Grundes die Folge noch nicht wußte, sondern sie erst durch Betrachtung ihres Verhältnisses fand, ist mir dieser Gedanke erst im Grunde entstanden. Dadurch bildet das Fortgehn in Grund und Folge ein nicht etwa ewig sich selbst wiederholendes zusammenfallendes, sondern wahrhaft fortschreitendes Denken, und wiefern es nothwendig ist, ein fortschreitendes Wissen. Dieses kann niemand zweifelhaft bleiben, welcher nicht vergißt, daß Grund und Folge keine Realverhältnisse sind, sondern Idealverhältnisse. Aus der Natur des Verhältnisses ergiebt sich schon, daß der Grund, wenn die Folge gezogen wird, durch dieses Ziehen weder ausgeleert wird, noch daß irgend etwas in ihn hineinkommt.

Aber auf welchem Grunde ruht denn jenes Axiom, daß das Ganze seinen Theilen zusammengenommen gleich sey, und daß, was vom Ganzen überhaupt gilt, auch von den Theilen gelten müsse? worauf ruht überhaupt die Gewißheit aller Axiome? Man wird ant-

worten: auf der Identität, und dieser Fall sey der nämliche wie oben, nur daß hier keine Subsumtion, sondern ein vollständiges Zusammenfallen statt finde. Allein die absolute Wahrheit der Axiome ruht auf dem Widerspruch, wiefern nämlich die Glieder derselben in irgend einer Hinsicht so oder so angenommen sind, mithin in ihrer Verbindung so gesetzt werden müssen, weil das Gegentheil die Annahme wieder aufhöbe.

Ist nun schon hier der Grund von der Folge ganz verschieden, so tritt dies noch mehr bey gegebnen widersprechenden Ansichten und dilemmatischen Ansichten, welche man hegen kann, und wovon eine widersprechend seyn muß, hervor. Der Widerspruch ist der Grund, weshalb die Ansicht verworfen, und die entgegengesetzte gesetzt wird, indem was sich gegenseitig aufhebt und auf den Nullpunkt bringt, nicht zusammen gedacht werden kann. Die Aufhebung ist der Grund der Undenkbarkeit, und da eine Ansicht, wenn sie gleich gegeben ist, doch muß gedacht werden können, um gehegt werden zu können, weil sie sich im Gegentheil selbst zerstörte, auch nicht etwa von ihr ganz abstrahirt

 werden

werden kann, eben weil sie sich fortwährend als gegeben aufdringt, so wird die Undenkbarkeit zum rechtmäßigen Grunde, die Ansicht, wie sie ist, zu verwerfen, und das Gegentheil zu setzen. Hier ist an die Lehre vom Ganzen und seinen Theilen gar nicht zu denken, und eben so in allen Fällen, in welchen ein rationales Wissen eintritt, d. h. ein Wissen, welches im Widerspruch begründet ist.

Nach diesen Erörterungen wird es keinem Zweifel mehr unterworfen seyn, daß es ein ursprüngliches Wissen geben könne, und gebe, und daß dieses Wissen mit Sicherheit wahrhaft fortschreite.

6.

Wenn der eine Theil der gegebnen Begriffe sich auf die Natur bezieht, so bezieht sich der andere auf die Erscheinungen im menschlichen Geist als solche, die Gesetze ihrer Verknüpfung und ihre Causalität überhaupt. Unter diesen Gesetzen der Verknüpfung werden jedoch nicht jene logischen verstanden, welche nur negativ sind, also sich nur auf die Vereinbarkeit von Vorstellungen beziehen, keineswegs aber die wirkliche Verbindung derselben zum Gegenstande

haben.

haben. Wie wird sich in Beziehung auf diese Erscheinungen das Wissen erheben und gestalten können. Von den meisten freilich wird hier alles Wissen gleich von vorn herein abgelehnt; sie begnügen sich, die Erscheinungen nach gewissen Unterschieden, welche ihnen in die Augen zu fallen scheinen, in Massen zusammenzuordnen, für die sie dann nachher, da der Geist doch unstreitig vermag, diese Erscheinungen hervorzubringen oder auch nur zu haben, eben so viele Vermögen setzen. Haben sie nun bey ihren Reflexionen auf die Erscheinungen bemerkt, daß hier doch nicht alles wild und gesetzlos durcheinanderläuft, sondern eine gewisse Ordnung unverkennbar ist, so geben sie wohl acht, in welchen Fällen eine gewisse Erscheinung hervortritt, und gründen darauf Gesetze, welche sie dann in das Vermögen hineinschieben, welches an sie gebunden seyn soll. Diese Vermögengesetze zu finden, hat ihnen noch nicht so recht gelingen wollen, und selbst bey der Einbildungskraft und dem Gedächtniß, in deren Theorie sie noch am sichersten zu wohnen glauben, lassen sich ihnen die größten Particularismen und Unvollständigkeiten darthun. Daher

geschieht es denn wohl, daß wer ihre Bücher gelesen hat, nicht allein nicht mehr weiß, als zuvor, sondern statt des lebendigen Geistes von nun an nur ein todtes Fachwerk sieht, in welches, wenn er einmal einen Blick auf sich wirft, sein inneres Leben schlechterdings nicht eingehn will. Und doch wird dieses Fachwerk so vielfach gebraucht, und selbst in die Pädagogiken hineingeschoben, damit danach ein Mensch in gehöriger Ordnung allseitig gebildet werden soll. Abstrahiren wir von diesen Willkürlichkeiten ganz und gar.

Die psychologischen Erscheinungen, wiefern sie durch partielle Gleichheit unter einen Begriff fallen, bilden allerdings charakteristische Massen, womit aber noch nicht zugleich erhalten ist, ob sie von andern Massen specifisch verschieden sind, oder ob sie nur eine Modification Eines und desselben sind. Dieses kann erst die genaue Untersuchung lehren. Diese Massen, mithin auch die Begriffe davon, sind zum Theil so dunkel, daß wir uns ihrer als Erscheinungen gar wohl bewußt sind, ihre Merkmale jedoch ohne die sorgfältigste Reflexion nicht anzugeben vermögen. Man denke z. B. an die

Be=

Begriffe von Trieb, Begierde ꝛc., und man wird dies zugeben. Mithin ist das Was der Erscheinungen eins der wichtigsten psychologischen Probleme. Wenn jedoch das Wesen der Erscheinung als solcher bekannt ist, und nur unbekannt, wiefern sie mehr seyn will als Erscheinung, so tritt jene Frage nach dem Was der Erscheinung nicht ein. Denn ihr metaphysisches Wesen, oder ihr Wesen, wiefern sie in dem Wesen der Seele überhaupt gegründet, und eine Aeußerung desselben ist, kommt in der Psychologie, vorausgesetzt, daß diese nicht eine aus der Metaphysik resultirende Wissenschaft seyn will, nicht zur Sprache. Nächst dem Was tritt die Frage nach dem Wie oder nach der Causalität ein, und diese setzt sich bey jenen dunkeln Erscheinungen sogleich mit der ersten Frage in Verbindung. Denn hinter das Was der Erscheinung ist nicht zu kommen ohne Deduction derselben aus ihrem Ursprunge. Zwar ist es gewöhnlich statt dessen eine Definition zu geben, die auf dem Schein ruht, es ist, aber eben so gewöhnlich, daß die Untersuchung eine solche Definition falsch findet. Zu dem Ursprunge der Erscheinung gelangt man nur durch

stete Rücksicht auf das, was an ihr wahrgenommen ist, in Verbindung mit dem, was ihr vorangeht, und in vielen Fällen auch mit dem, was ihr nachfolgt. Nicht immer ist darin der Ursprung schon vollständig gegeben, aber es werden doch die Data erhalten, ihn aufzufinden. Bey der Untersuchung bediene man sich der Anschaulichkeit wegen eines bestimmten Falles, in welchem sich der allgemeine Character der ganzen Masse nothwendig wiederfinden muß. Hat man auf diese Weise zugleich mit dem Ursprunge das Wesen der Masse gefunden, so ist es leicht, den Ursprung der Modificationen zu finden, welche sich in dieser Masse ergeben möchten, indem man die allgemeine Bedingung schon kennt. In wiefern die Massen dem Wesen nach verwandt sind, muß sich aus der vollendeten Untersuchung derselben ergeben. Bey solchen Massen nun, bey denen das Erscheinungswesen gleich anfangs nicht dunkel ist, wie bey der, welche sich auf den ersten Anblick als Vorstellungsmasse ergiebt, kommt allein die Causalität zur Frage, theils in Beziehung auf die verschiedenen Verknüpfungsweisen, welche bemerkt werden, theils in Be-

ziehung auf die Gradverhältnisse, mögen diese nun die Stärke eine Vorstellung oder die Schnelligkeit der Verknüpfung betreffen, theils endlich in Beziehung auf die Entstehung einzelner Vorstellungen, welche die Metaphysik für Scheinvorstellungen erklärt, und dadurch der Psychologie überwiesen hat. Die Forschung aber hat hier denselben Gang wie oben, strenge Reflexion auf das Characteristische mit steter Rücksicht auf das Vorangehende und Nachfolgende. Auch die Anomalien, welche den Vermögenlehrern billig das größte Kreuz seyn sollten, können zur Wahrheit leiten, wiewohl sie selbst erst dann erklärt werden können, wenn diese gefunden ist. Durch die Auffindung des Wesens der dunkeln Erscheinungen, und der Causalität aller Erscheinungen, sofern diese nicht durch ihre Natur eine strenge Causalität ausschließen, muß die Wechselwirkung aller Arten von Seelenthätigkeiten und das innere Leben offenbar werden, sofern dasselbe rein psychisch ist, und nicht durch bis jetzt unerklärbare physiologische Einflüsse bestimmt wird. Was diese gesammte Forschung aber ergeben werde, das muß ihr Ende lehren; nur dürfen die Resultate

 nicht

nicht im Widerspruch stehn mit metaphysischen Resultaten, oder die Untersuchung hat irgend wo einen Fehler begangen.

Das Wissen ist auf diesem Wege empirisch und kann es seyn, da es nur innere Erscheinungen betrifft. Es ist aber doch ein empirisches Wissen, während die gewöhnliche Psychologie weder empirisch ist, noch wissenschaftlich. Wenn von den Resultaten der Metaphysik aus bis zum Mannigfaltigen der Erscheinungen fortgeschritten werden könnte, so würde dies eine rationale Psychologie ergeben, so wie eine rationale Physik entstehn würde, wenn es gelingen könnte, von den Resultaten der Metaphysik aus bis zum Mannigfaltigen der Naturerscheinungen herabzusteigen.

7.

Unter den gegebnen Urtheilen müssen uns zuerst diejenigen beschäftigen, welche sich auf den Willen beziehen, oder die sittlichen. Da diese Urtheile so gut gegeben sind, wie sonst etwas, so können sie von keiner Philosophie für Wahn erklärt werden, oder die Philosophie ist falsch, und hat sich, losgerissen vom Gegebnen,

nen, in Willkürlichkeiten verirrt. Ueber die Gültigkeit der Urtheile kann kein Zweifel seyn, weil sie gegeben sind und sich nicht auf etwas äußeres beziehen, dessen Existenz und Wesen in Frage stände, sondern auf eine rein innere Erscheinung, den Willen nämlich. Ihre verbindende Kraft wird dann gefühlt, wenn sie einen Willen tadeln; denn da der Tadel dauert, so lange der Wille derselbe ist, so muß dieser nothwendig aufgegeben werden, wenn die Mißbilligung aufhören soll. Das Bewußtsein dieses Tadels und des schlechten Willens ist das Gewissen; das Bewußtsein der verbindlichen Kraft des Urtheils über den Willen ergiebt den Begriff der Pflicht oder Verbundenheit. Das Gewissen dauert, im Fall der Wille nicht geändert, sondern in That übergegangen ist, fort, so oft die Erinnerung jenen schlechten Willen zurückruft. Dieses alles ist factisch und klar; es fragt sich, was die Speculation hiebey anstrebt, und wie das Wissen sich über diese Dinge gestalten soll, damit eine Willensphilosophie, wovon die Idee vorhanden ist, entstehe. Einige nun haben geglaubt, es komme darauf an, das höchste Gut zu suchen, damit der Wille darauf gerich-

tet werde. Nicht allein fehlt aber aller Maasstab für die Güter, der von sittlicher Bedeutung wäre, sondern es ist hier auch von jenen Urtheilen ganz abstrahirt, welche nicht darauf warten, was für das höchste Gut möge erklärt werden, sondern sich unbekümmert ergehen. Andere haben dafür gehalten, es komme darauf an, das auszufinden, was vom moralischen Wohlgefühl gebilligt werde, und dies als Tugend hinzustellen, damit man, dasselbe wollend, dieses Wohlgefühls theilhaftig werde. Hiebey ist es in der That um alle Wissenschaftlichkeit geschehn, und wenn jenes Wohlgefühl sich nur durch seine Stärke über Wohlgefühle anderer Art erheben kann, was will man gegen diejenigen sagen, welche dagegen andere überwiegend finden? Noch andere, sich mehr an die Urtheile haltend, haben gesucht, diese unter ein einziges zu bringen, welches sich dann, wie die abgeleiteten, in der Form eines Gebots aussprechen soll. Womit will dieses Gebot sich aber außer seinem bloßen Daseyn legitimiren, und wie wird bey einer solchen Theorie die sittliche Freiheit bestehn, die, von Geboten nicht wissend, aus Bewunderung und Liebe handelt? Abgesehen

von

von diesen Annahmen ist die Meinung sehr herrschend, zur Wssenschaft könne das Moralische sich nicht gestalten, wenn nicht alles aus Einem Princip abgeleitet werde. Die Nothwendigkeit davon ist schwer einzusehn, und ruht wahrscheinlich auf dem Irrthum, daß im entgegengesetzten Falle so viel Wissenschaften entständen als Principe vorhanden wären, die Einheit der Wissenschaft aber verloren ginge. Hierüber ist gleich im Anfange dieser Schrift unter dem Abschnitt vom Wissen das Nöthige gesagt. Ein Princip ist gar nicht möglich, vorausgesetzt, daß das Princip nicht etwa nur ein zusammenfassender Satz seyn soll, welcher billig am Ende stände, sondern ein Grundsatz, welcher am Anfange steht, und aus welchem alle Sätze entwickelt werden. Ein materiales kann, da die Willen sich nicht unter Einen Classificiren lassen, auch die Sätze für die sämmtlichen Willen nicht ergeben; ein formales aber ist gar ein leeres Unding und außerdem so ganz ohne sittliche Bedeutung, daß es nur durch eine untergeschobne gebietende practische Vernunft einen Schein von Haltung bekommen konnte. Wonach ist also zum Behuf der Wissenschaft zu suchen?

Die

Die Urtheile sind zwar gegeben, aber wie? nicht allein ohne alle Ordnung, sondern auch im höchsten Grade unbestimmt, nämlich nicht in Beziehung auf die Trefflichkeit oder Verwerflichkeit eines Willens überhaupt, sondern in Beziehung auf den besondern Inhalt desselben. Dies mag daher rühren, daß das Gefühl dem Urtheil vorhergeht; dieses aber keine andere Unterschiede, graduelle ausgenommen, darbietet, als Annehmlichkeit oder Widrigkeit. Die allgemeinsten Urtheile also bestimmt zu finden und zu fassen, wird man sich an die Willen halten müssen, über die sie sich ergehn. Man wird mithin die allgemeinsten Willen, so viel ihrer seyn mögen, aufsuchen und zeichnen. Für solche allgemeinste Willen aber werden diejenigen gelten, welche das Gemeinschaftliche einer ganzen Classe von Willen ausdrücken, ohne unter andere Willen classificirt werden zu können. Durch das Urtheil, welches über die Willen ergeht, wird diesen ein Prädicat zugesprochen, welches in ihnen für sich allein genommen noch nicht liegt, denn für sich allein sind sie bloß so zu sagen physische Gegenstände so oder so geformt. Der Wille muß also zu etwas anderm

in uns im Verhältniß stehn, und die Art dieses Verhältnisses muß eben das Urtheil über ihn bestimmen, welches doch nicht aus Nichts entspringen kann. Dies andere nun genau erwogen, ergiebt sich, daß es nichts anderes seyn kann als die Ideen, denn was sonst noch mag angenommen werden, ist unhaltbar. So viele allgemeinste Willen, welche nicht weiter classificirt werden können, so viele Ideen muß es geben, und der Inhalt derselben muß sich in jedem Willen, er werde gebilligt oder getadelt, erkennen lassen. Denn in jenem Fall ist der Wille offenbar ein Abbild der Idee, in diesem drückt er das Gegentheil der Idee aus, so daß das Gegentheil von ihm den Inhalt der Idee ergäbe. Es giebt also so viel Moralprincipe, als Ideen da sind, und das Gebiet jeder einzelnen Idee reicht so weit, als es Willen giebt, die zu ihr in Verhältniß treten. Wenn nun die ausführliche Erörterung aller dieser Dinge, welche hier, wo es allein darauf ankam, zu zeigen, wie das Wissen hier entstehn könne, nur angedeutet werden konnten, in die practische oder moralische Wissenschaftslehre gehört, so ist die Aufstellung der Ideen selbst die Auf-

gabe

gabe der allgemeinen practischen Philosophie, und die Anwendung derselben auf alle Willen die Aufgabe der Moral. Da aber die Verhältnisse, in denen ein Wille entspringen kann, unmöglich alle, und nach allen Modificationen verzeichnet werden können, so ist eine durchaus vollständige Moral in Wahrheit eine unmögliche Wissenschaft. Welches bey einer Ideenlehre die sittliche Triebfeder seyn werde, das ergiebt sich leicht, nämlich Bewunderung und Liebe der Ideale, welche der Idee gemäß gebildet sind, oder vorgefunden werden.

8.

Wenn über die Allgemeinheit der sittlichen Urtheile kein Streit ist, so wird dagegen die der ästhetischen um so mehr bestritten. Das Schöne sey relativ und richte sich nach eines jeden Geschmack, der wieder durch die mannigfachsten Einflüsse bestimmt werde; das ist die häufige Sage. Wenn jenes der Fall wäre, so hätte es wohl keine Bedeutung, von einer Wissenschaft des Schönen zu reden, und der Schein mag beigetragen haben, die Aesthetik nicht in die gewöhnlichen Definitionen der Philosophie

losophie aufzunehmen, und dann wieder aus diesen Definitionen zu erweisen, daß die Aesthetik keine philosophische Wissenschaft sey. Indeß befremden doch so manche Erscheinungen, wie die Uebereinstimmung in der Beurtheilung von Kunstproductionen und überhaupt das Daseyn und die Anerkennung einer allgemeinen Critik des Schönen. Es dürfte also wohl die sogenannte Relativität des Schönen nicht in einem verschiednen Geschmack, sondern in einer Verunreinigung des Einen Geschmacks zu suchen seyn, welche durch mannigfache Begierden, Vorlieben rc. bewirkt werden kann, so wie in flüchtiger und partieller Auffassung der Gegenstände, welche der ästhetischen Beurtheilung unterliegen. Ueberhaupt wird das Schöne zu sehr mit dem Angenehmen verwechselt, und was irgend jemand aus irgend einem Grunde besonders angenehm ist, für schön ausgegeben. — Der Mechanismus der ästhetischen Gefühle und Urtheile ist sehr ähnlich dem der sittlichen, welches einige wohl verleitet haben mag, beyde, Aesthetik und Sittenlehre, zusammenzuwerfen, und die letztere für eine der besonderen Kunstlehren zu erklären, welche jener angehören; eine ganz

falsche Ansicht, indem die ästhetischen Ideen durch alle Kunstlehren gleichmäßig hindurchgehn, die Sittenlehre aber ihre eignen Ideen hat. Diese Aehnlichkeit des Mechanismus der Urtheile, welche darin ruht, daß auch in den ästhetischen Urtheilen den Gegenständen ein Prädicat zugeschrieben wird, welches in ihnen an und für sich nicht liegt, indem die Gegenstände nicht selbst Maasstab ihrer Beurtheilung seyn können, so wenig wie an und für sich ein Wille durch den andern beurtheilt werden kann, leitet zu dem Gange, den das Wissen auch hier zu nehmen hat. So wie nämlich dort die allgemeinsten Willen, so sind hier die allgemeinsten Formen, welche gefallen, und nicht aufs neue classificirt werden können, aufzusuchen. Diese Formen, da sie gefallen, ihre Gegentheile aber mißfallen, müssen zu irgend etwas in uns im Verhältniß stehn, welches nichts anderes seyn kann, als die ästhetischen Ideen, deren Abbild jene Formen seyn müssen. Die allgemeine Aesthetik hat daher die Aufgabe, diese Ideen, wie viele ihrer seyn mögen, aufzustellen, die besondern Kunstlehren aber werden sich damit beschäftigen müssen,

die=

diejenigen einfachen und zusammengesetzten Verhältnisse darzulegen, welche den Ideen entsprechen. Dieses mag sehr schwer seyn, und eine lange Untersuchung erfordern, indem bis jetzt nur Eine Kunstlehre eine Theorie dieser Art besitzt.

9.

So wie die Massen des Gegebnen sich durch besondre Unterschiede von selbst zerlegen, so entstehen verschiedne Wissenschaften, und an eine Philosophie aus Einem Stück ist bey diesem dennoch durchaus nothwendigen Anfange und Gange des Wissens nicht zu denken. Wer diese dennoch liefern will, oder darauf dringt, muß nothwendig der Form die Wahrheit aufopfern, den natürlichen Standpunkt der Philosophie verlieren, alle Unterschiede mischen und seine Ansichten verkehren. Ein anderes aber ist es, ob sich nicht alle vorgenannten Wissenschaften in ihren Resultaten zu einer neuen resultirenden Wissenschaft, oder wenigstens zu einer Glaubenslehre vereinen, und dadurch das Gebäude wahrhaft vollenden. Im voraus kann

dies weder bejaht noch verneint werden. Man sieht leicht, daß hier von der Religionslehre die Rede ist. Die neueste Philosophie, von der kein Unbefangner läugnen kann, daß sie gar sehr verkommen ist, scheint in der That von den meisten Problemen, welche die ältern Philosophen und die neueren bis auf Kant so sehr beschäftigten, gar nichts mehr zu wissen, und außer ihrer Vernunftkritik nur noch diesen einen Punkt im Auge zu haben, wie sie das Daseyn Gottes über allen Zweifel erheben wolle. Daher eilt sie mit Vernachlässigung aller andern Probleme, welche sich aufdringen, unaufhaltsam auf dieses Ziel hin, und ersinnt nicht selten die wunderlichsten Wege, um zu ihm zu gelangen. Nur dieser Einen Rücksicht auf religiöse Fragen kann auch die andere Erscheinung zugeschrieben werden, daß man den Spinozismus für ein erklärendes und verständiges System hält, und fortwährend ausgiebt. Denn offenbar stützt sich diese Ansicht bloß auf Spinoza's Vermeidung der übergehenden Ursach und Annahme eines immanenten Princips. Der Spinozismus erklärt so wenig etwas, daß

er vielmehr die Unbegreiflichkeiten unendlich häuft; aber alles dieses wird übersehen, wenn das System nur Gelegenheit giebt, sich das ursprüngliche Werden der Dinge möglichst zu versinnlichen. — Die Religionsphilosophie darf nicht übereilt werden, damit nicht Ansichten, welche man voreilig in sie aufgenommen hat, die Untersuchung der übrigen Gegenstände der Philosophie verderben. Ihre Stelle ist nicht am Anfange, sondern am Ende. Sie ist durchaus eine resultirende Wissenschaft, wenn sie je eine solche seyn kann; und der Kreis der unmittelbar auf dem Gegebnen ruhenden Wissenschaften ist mit den oben gezeichneten geschlossen.

10.

Die bisherigen Erörterungen müssen ergeben haben, daß sich über die Gränzen des Wissens nichts urtheilen lasse vor vollendeter Speculation. Denn wenn die Vermögenlehrer solche Möglichkeit annehmen mochten, so haben wir den Ungrund ihrer ersten Grundvoraussetzung gesehen. Nur dem Begriff

 allein

Bayerische Staatsbibliothek München

allein nach läßt sich im Allgemeinen eine Gränze bestimmen, nämlich, was nicht durch zwingende Gründe — und zwar solche, welche ihren Zwang in sich selbst tragen — erhalten werden kann, liegt außer der Sphäre des Wissens.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stiedenroth, Ernst,

Theorie des Wissens mit besonderer Rücksicht auf Skepticismus, und die Lehren von einer unmittelbaren Gewißheit

Göttingen 1819

Ph.sp. 801 n
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044499-5